h. sp. 332 f-(2
Günther, A.,
A

<36636701770011 S

<36636701770011

Bayer. Staatsbibliothek

Vorſchule

zur

ſpeculativen Theologie

des

poſitiven Chriſtenthums.

In Briefen

von

Anton Günther.

Zweite Abtheilung.

Die Incarnationstheorie.

Zweite vermehrte Auflage.

Wien, 1848.

Verlag und Druck von J. B. Wallishauſſer.

46 = D.

Bayerische Staatsbibliothek München

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? — ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi spiritus Dei,

1. Pauli. ad Cor. II. 11.

Bayerische Staatsbibliothek München

Vorwort zur erſten Auflage.

Wenn Vorworte mitunter auch für die vorlaute Zeit berechnet ſind, ſo könnte ſich dieſe wohl ſelbſt die beßte Vorrede zu gegenwärtiger Vorſchule verfaſſen, wenn ſie ſich nur ſelber, nach Angabe eines treuen Spiegels, zum Contrefait ſitzen wollte, — was ſie aber aus abergläubiger Furcht: der Todtenkopf könne ihr aus dem Spiegel begegnen, nicht will. Und wenn ſelbſt dieſer Aberglaube wohl im Stande wäre, die Eitle von ihrer Eitelkeit radical zu kuriren; ſo kann er es doch ſo lange nicht, als ſie ſich andrerſeits in den Spiegelknöpfen ihrer Galla-Uniform mit gar zu großem Wohlgefallen noch beliebäugelt.

Es iſt daher nicht zu wundern, wenn die Gegenwart ſich von Zeit zu Zeit ſolche Buß- und Spiegelpredigten, (die Sie ſich aus Abgang der erforderlichen Beſinnung und des nöthigen Muthes nicht ſelbſt halten kann), von Andern halten laſſen muß, ſei es nun von Sehern im wachen Zuſtande, oder von ſogenannten Nachtwandlern, was der Wahrheit nichts verſchlägt, die da Wahrheit bleibt, ob ſie mit offenen oder geſchloſſenen Augen verkündigt wird. Ein Bruchſtück nun aus einer ſolchen Viſion in den Spiegel der Zeit und aus demſelben, wie ſie unlängſt zu leſen war *), wird hier alſo ganz am rechten Orte ſtehen.

*) S. Eos. Münchener Blätter für Literatur und Kunſt. Nr. 105. 1828.

Dem neuen Daniel erſchien unſere Zeit im Bilde eines großen, weitläufigen Gebäudes, das Widerſprechendes nur mühſam vereinte, und das aus mehreren großen Abtheilungen, nämlich aus dem Mittelgebäude und drei andern, nach den drei Weltgegenden: Weſt, Süd und Oſt, hin gelegenen gleich großen Flügelgebäuden beſtand, wovon Erſteres das Volksleben, die andern aber (der Ordnung nach) den Staat, die Schule und die Kirche repräſentirten. Nur die beiden letzten Flügel gehen uns hier an, — und ſo lauten die Worte des Sehers:

„Das Gebäude gegen Mittag war eine von Unten herauf beleuchtete Rotunda. Es war die Schule alter Weisheit, die ſich hier dem ſchauenden Auge öffnete: aber Sophiſten hatten zu ihren Kunſtübungen ſie zugerichtet. Sieben flammende Feuerzungen umleuchteten das Standbild der Sophia im Hintergrunde. Viele Büſten alter Lehrer waren umher aufgeſtellt, und über unſcheinbaren Holzſtühlen waren die Namen: Thomas Aquin, Anſelmus, Bonaventura, und viele ſonſt noch angeſchrieben, allein auf den Stühlen ſaß Keiner, der gelehrt und geredet hätte. Aber Viele lehnten tiefſinnig an den Wänden, ſaßen nachdenklich an kleinen Tiſchen, oder geſticulirten von hohen Bühnen herab mit heftiger Bewegung, Alle redeten durch einander, jeder von andern Dingen, in eigener Lehre, aus eigenen Heften. Keiner war zugegen, der ſchweigend aufgemerkt hätte, Keiner auch hörte auf den andern, und doch ſtritten ſie mit einander ohne Unterlaß. Viele ſchrieben emſig Flugſchriften und Zeitungen, Andere flickten die Wurmlöcher alter Bücher mit ihren Conjecturen aus, noch Andere hatten das philoſophiſche Nichts in eine Tinctur aufgelöſ't, in gläſernen Schalen vor ſich ſtehen, und blieſen es mit Strohhalmen zu bunten Blaſen auf, wähnend, ſie hätten die Welt, die ſich in ihnen ſpiegelte, hervorgebracht."

„In der Mitte des Raumes aber hatten ſich je zu ſieben

in eine Reihe aufgeſtellt; je ſechs hatten ſich auf die Schultern der Stehenden hinaufgeſchwungen, und ſelber wieder die ihrigen fünf Andern hingeboten, die höher hinauf Viere trugen bis die Pyramide oben mit Einem endete, der ſich, Kopf unter, die Beine nach Oben gerichtet, den beiden Letzten aufgeſtellt hatte. Dieſer wurde von den Untern der Meiſter der Schule genannt, und ſie trugen ihn im Tactſchritt überall in der Rotunda umher, im Chorus rufend: Hoch lebe der Unvergleichbare! Keiner iſt über ihn! Er iſt die Wahrheit, der Weg, und das Leben! Wo ſie aber den Redenden und Schreibenden naheten, da heulten dieſe alle an ihnen herauf: Herunter mit ihm! Er iſt ein falſcher Prophet! Denn Wir ſind ſelber die Wahrheit, der Weg und das Leben!" — —

Ueber die gen Orient ſtehende Abtheilung verkündet der Seher Folgendes:

„Nach dem Aufgang hin aber ſtand der Theil des Gebäudes, der von Außen wie eine Kirche ſich anſah, und es war nach der Wahrheit eine Baſilika, die durch einen hohen, weiten Schwibogen in die Halle (des Mittelgebäudes) öffnete."

„In vielen Säulenſtellungen zog das Schiff bis zum hohen Chore ſich dahin, in deſſen Grunde der Frontaltar ſich erhob, vor dem auf dem ſieben, im Dreieck geſtellten Leuchtern gleich viele Kerzen dunkel brannten. Aber das Tabernakel des Altares war, wie in der Charwoche, offen und leer, das Crucifix verhüllt; der Kelch umgeſtürzt; und die Heiligenbilder ſtanden, als ob ſie Scham trügen, nach einwärts hingekehrt."

„Die Chorſtühle waren zu Ruhebetten eingerichtet, und in ihnen lagen Prälaten jeglichen Ranges in ihrem Ornate wohlgeziert. Andere waren, wie es ſchien, von unruhigen Träumen geſtört. Viele Andere geringeren Ranges waren da und dort vertheilt; Einige lehnten ſchlaftrunken an den Pfeilern, Andere ſchlichen behutſamen Trittes herum, und ſtäubten die

Säulenkapitäler ab. Die Einen ſchrieben in der Dunkelheit an Predigten und Erbauungsbüchern, während Andere, wie auf dem Fechtboden, ſich in zorniger Contraverſe übten. Einige müheten ſich mit Angſt und Eifer, die haſtig von ſelbſt fortläutenden Glocken zu ſtillen, und noch Andere ſtunden mit einem Bund Schlüſſel an den Thoren, die nach Außen führten, um dem heftig pochenden Volke zu öffnen; aber ſie konnten den rechten Schlüſſel nicht finden. Viele endlich gingen in der Halle (dem Uebergange ins Mittelgebäude) auf und ab, wurden mit den Strudel (des Zeitlebens) hineingeriſſen und abwechſelnd wieder von ihm ausgeworfen." — —

Dieſes aus dem Spiegel der Zeit.

Vorliegende Briefe, als Fortſetzung der Vorſchule zur ſpeculativen Theologie, ſind weit entfernt, eigenmächtig Hand anzulegen an die von ſelber läutenden Glocken der Kirche, um etwa das hehre Friedensgeläute derſelben in ein Sturmgebeuer zu verwandeln; aber wahr iſt's, daß es Viele gibt unter den Kindern der Zeit, die von der Kirche erzogen und von der Schule verzogen, vor jener daſtehen, und mit dem Unglücklichen im Evangelium rufen: Herr, ich will glauben! Hilf meinem Unglauben!! Denn Gewitter in der Wiſſenſchaft endigen, wie die in der Natur mit kalter Luft; und in welcher Zeit hat die Wiſſenſchaft ſo viele Stürme erlebt, als in der unſrigen? Wie aber einerſeits der kalte Zweifel zum Verzweifeln an der Wahrheit führt, das ſich nicht ſelten durch Schwelgerei in der Intelligenz zu helfen ſucht (wie man ſich in den Tagen der Sündfluth durch thieriſch-ſinnliche Schwelgerei gegen die hereinbrechenden Strafgerichte Gottes betäubte); ſo weckt andererſeits dieſe Kälte eben ſo den Zug nach den wärmern Himmelsſtrichen der Religion. Und nicht minder wahr iſt es, daß Viele daſtehen, denjenigen Schlüſſel im Schlüſſelbunde ſuchend, der da aufſchließe die Thore des Heiligthums, ihn

aber nicht finden können, und über dem Suchen nicht bloß die Zeit, ſondern auch die Kinder der Zeit, die Lämmer verlieren, die zu dem guten Hirten zurückwollen, weil dieſelben, wenn auch nicht abgewieſen, doch nicht erhört, jenen Miethlingen in die Hände fallen, die auf einem andern Wege als durch die Thür, (die der Herr Selber iſt), in den Schafſtall bringen.

Mit Einem Worte, Ausſöhnung der ſogenannten Weltweisheit mit der Gottesgelehrtheit des poſitiven Chriſtenthums, des Schularioms mit dem kirchlichen Dogma, iſt der ernſte und laute Weheruf des Bedürfniſſes der Zeit. Wem nun dieſer Weheruf, ich will nicht ſagen, durch Mark und Bein gedrungen, ſondern nur zu Ohren gekommen iſt, (wie könnte er aber dem katholiſchen Clerus entgehen?), der wird es gewiß Jenem nicht voreilig als Neologismus oder wohl gar als Philoſophismus auslegen, der auf den glücklichen Schlüſſel im Bunde hinweiſ't, — indem er nachweiſ't daß nicht alle Weisheit der Welt Thorheit vor Gott ſeyn kann: weil ſonſt auch alle Weisheit Gottes Thorheit vor aller Welt ſeyn müßte, — und daß der Geiſt Gottes, Der da weiß, (wie Paulus ſagt), was in Gott iſt, nicht all' und jedes Zeugniß vom Geiſte des Menſchen, der da auch weiß (oder doch wiſſen kann) was (durch Gott) im Menſchen iſt, verwerfen könne, eben weil dieſer das Werk Gottes ſelber iſt, und als ſolches keineswegs in nothwendigem Widerſpruche mit ſeinem Schöpfer liegen kann. Kann aber die Wiſſenſchaft des Menſchengeiſtes Zeugniß geben von der Weisheit des göttlichen Geiſtes; nun ſo kann auch der Morgenſtern, auf welchen St. Petrus vertröſtet, eben ſo gut Sein Licht in den Kopf, als Seine Wärme in das Herz des Menſchen ausgießen.

Auch iſt ſolch ein Verſuch nichts Unerhörtes; vielmehr

hat er ſich auf dem Boden der Theologie nur zu oft wiederholt, und ſogar in der Geſchichte derſelben die Epochen herbeigeführt und feſtgeſetzt. Denn nicht alle Kirchenväter haben wie Auguſtinus bei Lebzeiten retractirt, und mußten deshalb von der Nachwelt retractirt werden, (ohne indeß je zu verdienen, von ihr maltraitirt zu werden), was die Schickſale eines Thomas von Aquin und eines Duns Scotus, wie ſo vieler anderer Claſſiker in der ſpeculativen Theologie ſattſam beweiſen. Auffallend kann ein ſolches Beginnen nur Jenen ſeyn, die in der Wiſſenſchaft daſtehen, wie der ungerechte Haushalter im Evangelium vor ſeinem Herrn, bei ſich ſprechend: Graben kann ich nicht und zu betteln ſchäme ich mich, — und die ein geiſtreicher Schriftſteller der Deutſchen die Abgebrannten in der Wiſſenſchaft nannte, weil ſie keine neue Wahrheit finden, und keine alte ganz und friſch beſitzen können. — Und eben dieſe ſind es die auf Koſten des Reiches Gottes Geſchäfte machen, indem ſie bald hier bald dort einen neuen Fleck auf das alte Gewand ſetzen, unbekümmert um den entgegenſtehenden Spruch des Heilands: „Niemand füllt neuen Wein in alte Schläuche;“ und unbekümmert um den größern Riß, — vielleicht deßhalb, weil der Riß wahrſcheinlich nicht in ihrem kurzen Leben vor ſich geht.

In dieſer krummen Geſchäftsmacherei für das Reich Gottes dürfte ſich denn auch vielleicht der Vorwurf hören laſſen: daß die Incarnationstheorie, wenn ſie die Gottheit Chriſti auch nicht ganz umgehe, ſich doch weniger mit dieſer, als mit Seiner Menſchheit beſchäftige.

Und hierüber nur noch Ein Wort — als Note zum Texte der Viſion. Wenn der Pantheismus oder Semipantheismus der Zeit ſich gegen die Gottheit Chriſti in Harniſch wirft, ſo verſteht er ſich wahrlich ſelber nicht. Noch weniger aber verſteht ſich der ſogenannte Poſitiviſt, wenn er jenen Ro-

landen der Zeit, über denſelben Gegenſtand den Handſchuh vor die Füße wirft. Wie ſo? —

Iſt der Geiſt in aller Menſchheit göttlicher Natur, warum ſollte der Erſtgeborene unter den vielen Brüdern hievon eine Ausnahme machen? Oder wenn das Poſtament unſers Geſchlechts, der Planet, ſchon apotheoſirt um ſeine Sonne kreiſet, warum ſollten ſeine Bewohner hievon eine Ausnahme machen? — ? -- Jedem alſo, der da weiß, was halb oder ganz durchgeführter Pantheismus iſt, kann einleuchten: Das die heutigen Gegner der poſitiven chriſtlichen Glaubenslehre nicht, wie weiland die Arianer, das götliche Element in Chriſto in ein creatürliches verwandeln; ſondern umgekehrt, wie die alte Gnoſis, das creatürlich-geiſtige Element in aller Menſchheit als ein Abſolutes, Göttliches behandeln. Nach dem Ausfalle aber muß ſich die Tactik der kirchlichen Defenſive richten, wenn dieſe nicht Luftſtreiche führen will.

Mit andern Worten: Es handelt ſich in unſerer Zeit vor Allem um die Ehrenrettung der creatürlich-menſchlichen Elemente in dem großen Erlöſungswerke des Gottmenſchen Chriſtus Jeſus, bevor ſich ein gewichtiges Wort über die Gottheit Desſelben reden läßt. — —

So viel über den einen Vorwurf, der wohl den Zeitgeiſt, aber nicht ſeinen Gegner angeht.

Ein unausbleiblicher Vorwurf aber erwartet den Verfaſſer aus dem Munde jener rationaliſtiſchen Theologen, die das Streben jedes Katholiken, ſeine Kirche und ihre Lehre tiefer zu erfaſſen, mit dem Spottnamen des Idealiſirens belegen. So laſen wir unlängſt in einer Schrift *)

*) Beiträge zu Verſuchen neuerer Zeit, den Katholizismus zu idealiſiren, von D. Ludwig Aug. Kähler. Königsberg, 1828.

Der gelehrte Verfaſſer kömmt von dieſen Klaſſen zu

folgende Stelle: „Doch unter den katholiſchen Geiſtlichen gibt es noch eine dritte Claſſe. Ihr Kopf hat den Sinn und die Nothwendigkeit einer idealen (ſich nicht bloß durch traditionell-dogmatiſche Gründe empfehlende) Auffaſſung der kirchlichen Anſtalt begriffen, aber ihr Gemüth iſt noch zu

reden S. 108, wo er von der Einwirkung handelt, welche der Proteſtantismus auf die Erhebung des katholiſchen Clerus über die römiſche Kirche haben kann, die er in drei Graden bemißt. Der erſte Grad iſt der, wo der Geiſt der Wahrheit nach langem Kampfe mit ererbten Vorurtheilen endlich aus dem Nebel des Kirchengeiſtes hervorbricht. Die Individuen ſind die Apoſtaten der Kirche, die er die Helden nennt. — Die der zweiten Klaſſe ſind ihm zwar keine Helden, aber Hirten nennt er ſie, die den Helden die freudige Nachfolge zu ſeiner Zeit, in den Gemüthern vorbereiten, und deren Anzahl im höhern und niedern Clerus bedeutend ſeyn ſoll. Die Schilderung dieſes Völkleins von Kakerlaken iſt dem Verfaſſer übrigens nach dem Leben gelungen, wenn er ſagt: „Sie wollen nicht Proteſtanten heißen, aber u. ſ. w."

Allein auch die dritte Claſſe ſoll ihre Tendenz der Influenz des Proteſtantismus zu verdanken haben. — Es wäre allerdings eine verdienſtliche Arbeit für den gelehrten Verfaſſer, wenn er eine Zählung vornähme, um zu erfahren, wie viele von jenen idealiſirenden Theologen ihre Hirſchfänger an den Sandſteinen außer dem Weichbilde der Kirche, geſchliffen haben; aber zu weit größerer Ehre würde es ſeiner Redlichkeit in hiſtoriſcher Forſchung gereichen, wenn er unter ſo vielen Worten über die Action der Reformation auf die katholiſche Kirche auch ein Wort von der Reaction der Letztern auf den Proteſtantismus geſprochen hätte, da doch im geſchichtlichen Leben der Menſchheit, wie im Naturleben, alle Lebensäußerungen das Product einer Wechſelwirkung ſind. Auch hat der Verfaſſer vergeſſen, unter die beſtimmten Wirkungen der Influenz des Proteſtantismus auf die Kirche die zaghafte Aengſtlichkeit ihrer Vorſteher zu zählen, die es nicht leicht einem katholiſchen Theologen räthlich machen wird, zu ſchreiben, was ein Auguſtin und ein Erigena ſchrieb.

ſehr befangen in den hergebrachten Anſprüchen ihrer kirchlichen Herkunft und Stellung, um jene Nothwendigkeit anders als in ihrer zeitlichen Erſcheinung zu begreifen. Sie haben den chriſtlichen Geiſt noch nicht gefunden, der allerdings, wie über dem (kirchlich) katholiſchen, ſo auch über dem (kirchlich) proteſtantiſchen ſteht, und ſo Alle, die er beſeelt, ohne dogmatiſche Ausgleichung auf der Stelle und unzertrennlich verknüpft."

„Zu dieſer dritten Claſſe gehören im Allgemeinen die Anton Günther, die de Maiſtre, die Kaſtner und A. m."

In wiefern ſich nun der Erſte mit Maiſtre in Vergleich bringen laſſe oder nicht, darüber dürfte gegenwärtige Fortſetzung der Vorſchule dem D. Kähler beſſer Auskunft geben, als die recenſirende Anzeige ſeiner (des D. Kählers) Schrift über Supranaturalismus und Rationalismus, in den Wiener Jahrbüchern von 1820. Uebrigens muß ſich der evangeliſche Doctor verſichern laſſen, daß eben jene ſeine Anſicht über Supranaturalismus und Rationalismus nicht nur keinem katholiſchen, ſondern auch keinem evangeliſchen Chriſten Luſt machen kann: den chriſtlichen Geiſt über den beiden Confeſſionen zu ſuchen, da ſich unter den evangeliſchen Confeſſionen bereits Viele dahin erklärt haben: „daß der Rationaliſt kein evangeliſcher Chriſt ſey," Denn wenn es D. Kähler dahin gebracht hat, Heidenthum und Judenthum als Formen des Supranaturalismus (dieſer Urform der Religion in der Kindheit unſers Geſchlechts) anzuſehen, nur mit dem Unterſchiede: daß der Jude den Einen Gott als den Einen in der Natur, der Heide aber den Einen in ſeiner Vielheit, aber auch in der Natur erkannte; ſo ſollte man doch von ſeiner Humanität erwarten, daß er auch Proteſtantismus und Katholizismus als die zwei nothwendi-

gen Formen des Chriſtenthums anſehen werde, — des Chriſtenthums, das, nach ſeiner Anſicht, ſich vom Judenthum nur dadurch unterſcheidet: daß es den Einen nicht mehr in der Natur (z. B. in der Feuer- und Wolkenſäule), ſondern im Geiſte des Menſchen als Geiſt nicht bloß erfaßte, ſondern auch in die ganze Menſchheit dieſe Idee einführte. Aber ſo human iſt unſer Docter nicht, der ſich S. 118. über das Weſen der Idee verlauten läßt: Sie ſey kein Schlafrock, in welchem eine vernachläſſigte, mißgeſtaltete Kirche ohne Umſtände ſich verbergen könne; eben ſo wenig ein Domino, worin verlorene Anſprüche äußerlich behauptet werden könnten; das Weſen der Idee ſei das des Proteſtantismus. Deßhalb begehrt er auch von der katholiſchen Kirche zu einer möglichen Idealiſation derſelben nichts weiter, als die gänzliche Veränderung ihres Standpunktes, — durch welche ihr allein noch zu helfen ſey. Aehnliches wurde dem Heilande am Kreuze vom linken Schächer und Conſorten zugemuthet; der Herr aber ſprach: Vater, vergib ihnen, ſie wiſſen nicht, was ſie thun! — —

Unſer Doctor aber weiß, was er redet: denn nach der ſemipanteiſtiſchen Idee ſeines Chriſtenthums iſt »der Menſch ein werdender Gott,« — folglich iſt auch Gott im Werden begriffen. Iſt aber Dieſes; ſo wäre es ja offenbar eine Sünde wider den heiligen Geiſt in aller Geſchichte, ein Majeſtätsverbrechen geben den Logos in aller Menſchheit: Wenn ſich irgend eine Macht auf Erden als göttliches Recht vindiciren wollte, dem ewigen Juden auf irgend eine Weiſe Schranken zu ſetzen. Iſt Gott, das abſolute Seyn, im Werden begriffen, folglich (wenigſtens) in ſeiner weſentlichen Form) Selber noch nicht fertig; ſo behauptet der Doctor ganz conſequent, S. 67.: „Es gibt keinen fertigen Glauben, und wird nie einen

geben. Eben ſo gibt es keine fertige Kirche, und wird nie eine geben.“ —

Aber eben dieſe Idee von einer Perfectiblität des Chriſtenthums nicht bloß der Form, ſondern dem Weſen nach, halten grade die Katholiken für den Schlafrock des evangeliſchen Rationalismus, und zwar für einen mit Kapuze, die ſtatt der Schlafhaube dient, und nach Vorn herab jener Decke gleicht, von welcher Paulus, 2. Kor. III. 14. ff. redet. Vielleicht iſt der Einfall ideenlos, und — mit ideenloſen Leuten läßt ſich gar nichts über Ideen verhandeln. Und den Mohren wäſcht man ſo wenig weiß, als evangeliſche und katholiſche Feuerſpritzen die Flecken aus dem Monde vertilgen, oder deſſen Ab- und Zunehmen verhindern werden, — dieſer mag nun der, von der Gnadenſonne, oder der, von der Weltſonne beleuchtete ſeyn. Aber bei all' dieſen Flecken im Monde wie in der Sonne, iſt es bisher doch nur jenen ſpeculativen Köpfen im Staate wie in der Kirche eingefallen: lieber gar kein Tags- oder Nachtgeſtirn am Horizonte zu dulden, als jenes wie dieſes mit Flecken, die gern bei totaler Mondsfinſterniß ihre künſtlichen Mondſcheinprojecto ins Werk ſetzen möchten. Eine Halbkugel aber, verſichert der Aſtronom, ſoll jenes Nachtgeſtirn immer, und auch dann der Sonne zugewendet und beleuchtet beſitzen, ſelbſt wenn der Erdbewohner nichts davon ſieht. —

Endlich hat der Unterzeichnete in dieſem zweiten Theile abermal, wie im erſten, die Zeit in den Reſultaten ihrer Speculation, (hier vorzüglich über die Ideen von Freiheit und Sünde — als Mißbrauch derſelben —) den Leſern vor die Augen geführt, wiewohl er weiß: daß eine ähnliche Heeresſchau der Zeitſpeculation in der Creationstheorie, nicht Jedem zugeſagt hat. Denn, obgleich der Prediger ſagt: „Ubi non est auditus, non effundas sermonem;“ ſo ſetz er doch auch hinzu: „Importune noli extolli in sapientia

tua:“ — und eben gegen den Vorwurf einer Importunität in Betreff der Zeitbedürfniſſe wollte ſich der Unterzeichnete mit jenem, wie mit dieſem Referate waffnen.

Wien, in der Vigil von Petri Kettenfeier 1828.

Anton Günther,
Weltprieſter.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Wir haben zur alten Vorrede nichts hinzuzufügen, als die Bemerkung: daß der Vorwurf, den wir damals einen unausbleiblichen von Seite des Rationalismus nannten, jetzt einem ganz andern hat Platz machen müſſen. Wenn damals das Streben auf katholiſchen Boden: das Wiſſen mit dem Glauben zu verſöhnen, ein eitles Idealiſiren geſcholten wurde, weil jener Boden gar nicht „unter dem Segen der Idee" ſtehe; ſo erſtreckt ſich jetzt derſelbe Vorwurf auch auf jenen Boden, der bisher als die Heimath der Idee angeſehen wurde; ſobald ſich auf ihm ein ähnliches Streben zeigt. Ja nicht blos die Repräſentanten der Philoſophie, ſondern ſelbſt die der Theologie legen ihre feierliche Proteſtation gegen jene Verſöhnung ein; und wiſſen ſie zu rechtfertigen. So ſagen die Letzteren:

„Die Glaubensſätze ſind fertige ausgemachte Wahrheiten, unmittelbare Ausſprüche der Gottheit, ſei dieſe nun der Logos im Anbeginne der Offenbarung, oder in der Fortſetzung derſelben der heilige Geiſt. Die Wiſſenſchaft dagegen ermangelt aller Fähigkeit, Jene zu begreifen, geſchweige ſie zu deduciren oder zu kritiſiren. Die Wiſſenſchaft verdankt ihre Exiſtenz zwar einem Bedürfniſſe des Menſchengeiſtes: Sich

über das vereinzelnte Wiſſen zum allgemeinen zu erheben; allein dieſes Bedürfniß iſt zur Stunde gar nicht zu berückſichtigen, da es ſich bereits zur ungezüngelten maßloſen Wiſſensgier ausgewachſen hat; welche die Gränzen der menſchlichen Denkkraft ſo wenig kennt als anerkennt, und daher auch gar nicht zu befriedigen iſt. Das Denken wird aus eigenen Mitteln das geſammte Gebiet des Wiſſens nie zu durchdringen im Stande ſeyn, folglich wird auch die Allgemeinheit ſtets eine höchſt relative bleiben."

Die ſpekulative Partei dagegen rechtfertigt ihre Abneigung gegen jede Verſöhnung, „mittelſt Berückſichtigung der Selbſtſtändigkeit der Wiſſenſchaft" welche ſie alsbald gefährdet findet in ihrer Herablaſſung: „Eine Auctorität außer ihr anzuerkennen, als welche die Offenbarung und ihre Auslegerin die Kirche neben jene ſich hinſtellt, und über ſie ſogar ſich erhebt."

Wollte die Wiſſenſchaft aber, heißt es ferner, dieſer Gefährdung ausweichen; ſo müßte ſie ihre Zuflucht „zu einer gewaltſamen Deutung der Glaubensartikel nehmen; welche aber ihrer ſo unwürdig als zwecklos für ſie iſt; weil die Theologie ihr dafür nicht nur keinen Dank weis, ſondern ſogar die erſte, den Stein gegen ſie aufhebt. »Zum Beweiſe wird angeführt vor allem das Schickſal der hegelſchen Schule, die von allen Parteien in der proteſtantiſchen Kirche bereits die Steinigung erlebt hat, welche der neuſchellingiſchen noch bevorſteht. „Denn, Schellings Offenbarungsphiloſophie iſt der letzte ohnmächtige Verſuch: die ſtarre Orthodoxie mit der Philoſophie in Einklang zu bringen. Die Prieſtertheologie fühlt ſich bereits ſo ſchwach: daß ſie bei der Philoſophie Hülfe ſucht. Allein — nur zu bald wird Jene es bereuen, den Feind ins Lager gerufen

zu haben. Ihr Untergang wird dadurch zwar verzögert, aber auch um ſo plötzlicher hereinbrechen. Sollten jedoch der Theologie hierüber die Augen geöffnet werden; ſo wird ſie abermal ihre Waffen gegen alle Philoſophie richten; und ſo wird endlich der Kampf einmal ausgefochten werden zwiſchen Buchſtaben-Glaube der Prieſter und der Geiſt-Wiſſenſchaft der Laien." — So ſtehen die Sachen zunächſt zwar auf evangeliſchen Boden — allein wenn hier ſchon jedes Streben zur Vermittlung ſo verpönt als verhöhnt wird, wo doch die freie Forſchung Grundſatz iſt; wie ſollte jene Antipathie ohne Rückwirkung bleiben für den katholiſchen Boden, auf dem es eine gewiſſe Partei von jeher verſtanden hat: Sich aus der Rüſtkammer des Proteſtantismus grad jenes Waffenſtück auszuſuchen, das am beſten in ihren zeitweiligen Kram paßt. Da vernimmt man denn unter andern: „Führen die Heldenſöhne der evangeliſchen Freiheit ſolche Sprache mit den Meiſtern und Schülern der Spekulation; was bleibt uns anders übrig: als auf den alten verlaſſenen Weg wieder einzulenken, und das alte Credo ut intelligam wieder geltend zu machen. Und da ohnehin bisher noch keine Reſtauration der Wiſſenſchaft ſo glücklich geweſen, eine Restitutio in integrum des paradieſiſchen Zuſtandes vor der Sünde Adams zu werden; ſo kann auch uns Niemand als Verächter des Fortſchrittes in übeln Ruf bringen; wenn wir einſtweilen das Gegebene in der ſchriftlichen und mündlichen Offenbarung pſychologiſch zu unterſtützen ſuchen, nachdem wir zuvor der Anthropologie den theologiſchen Doktorhut aufgeſetzt haben.« — Unter dieſer Dekoration lehrt dieſe ſodann: „daß der Menſch zwar aus Leib und Seele beſtehe; die ſich aber primitiv zu einander verhalten, wie Todtes und Lebendiges, ſo daß die Seele (als Geiſt) das ein-

zige Lebensprincip im Menſchen iſt;" oder ſie findet es bibliſcher: Aus Leib, Seele und Geiſt (vom Geiſte Gottes) den Menſchen zuſammzuſetzen, und deſſen Ebenbildlichkeit mit dem dreieinigen Gott in dieſer Triologie nachzuweiſen.

Wo ſich nun dieſe Theologie in ihrer neuen Dekoration in foro publico ſehen läßt; da kann ihr das Vivat von einer andern Partei nicht ausbleiben, die mit Kant ihre Seligkeit im Nichtwiſſen von Gott und göttlichen Dingen findet, und welche ſich »von einer Philoſophie kein Heil verſpricht, welche die Wahrheit als ihr letztes Ziel aufſtellt« da ihr die Wahrheit nur als bloßes Mittel gilt, ſo lang ſie die Ausübung derſelben als Zweck der Philoſophie feſthält.

Weislich wird jedoch bei all der Freimüthigkeit von dieſer Parthei verſchwiegen: Wie ſie das Verhältniß zwiſchen Philoſophie und Theologie beſtimme, auf welchen doch jene Unmöglichkeit einer Verſöhnung zwiſchen Beiden zuletzt beruhen muß. Beide haben nach ihrer Anſicht, nichts weniger als den Gegenſtand (Gott) gemein. »Offenbarung (und ihre Annahme Religion) iſt für ſie eine bloße Anweiſung: die beſtehende Schöpfung zu benützen, folglich nie ſelber ein Object wie dieſe. Religion iſt bloßes Fürwahrhalten, deſſen Object entweder äußerlich geglaubt, oder verworfen werden muß. Wo könne nun hier ein Uibergang von der einen zur andern Seite Statt finden?! Zwar habe die Religion von jeher viel von der Philoſophie entlehnt, um ſich als Theologie in die Welt einzuführen; aber ſie habe auch dieſes Geborgte auf ihre Weiſe behandelt, ſo daß es in dieſer Metamorphoſe gar nicht mehr zu erkennen ſey; dieſelbe Behandlung würde nun auch unſtreitig das, was die Philoſophie aus der Religion entlehnen wollte, erfahren

müſſen; ſo daß unter ſolchen Umſtänden an eine eigentliche Vermittlung zwiſchen Beiden gar nicht gedacht werden könne.“ — So viel mag aus der Schilderung der Gegenwart für eine Rechtfertigung des Gefertigten hinreichen, wenn dieſer in der neuen Auflage ſeine Augen in kein Futteral, dafür aber ſeine Rechte in den eiſernen Handſchuh geſteckt hat für den verhängnißvollen Moment: Wo der Kampf zwiſchen Glauben der Prieſter und der Wiſſenſchaft der Laien ausgefochten werden ſoll; und wo überdies zwiſchen den zwei aufgeſtellten Heerſäulen, eine ſpionirende Neutralität hin und her läuft, weil ſie noch nicht weiß: Wohin der Sieg ſich neigt, und weil ihr der Gott der Heerſchaaren ſo wenig als ein Objectives, wie die alte Göttin Victoria, gilt. Uibrigens läßt ſich wohl leicht errathen: Wem die neue Sybilla den Sieg zugedacht, ſo lang ſie die ſtreitenden Mächte, »als Buchſtabe und Geiſt« namhaft macht. — Aber nicht Alles was Prieſter, iſt Pfaffe, ſo wie nicht Alles was Laye — ein Geiſtmann iſt. Es war weder ein Pfaffe noch ein Laye, der da ſprach: »der Buchſtabe tödtet, der Geiſt iſt es, der lebendig macht;« und der da warnte: »den Geiſt nicht zu tödten« in der Vertheidigung des Glaubens; und der darauf aufmerkſam machte: »daß der Geiſt im Menſchen ſo gut wiſſe, was im Menſchen, als der Geiſt Gottes das was in Gott ſey.« Und wenn Er auch dem menſchlichen Geiſte als ſolchem nicht zutraute, in die Tiefen der Gottheit zu dringen; ſo waren es doch nur die Rathſchlüſſe Gottes über die Erlöſung, die er zum Inhalte jener Tiefen machte. Es gibt aber auch Rathſchlüſſe Gottes, die bereits in der Weltſchöpfung, (dieſer primitiven Offenbarung Gottes) realiſirt worden, in welcher der Menſch, als Vereinweſen von Geiſtes- und Natur-Leben,

den Schlußſtein bildet und in ſeinem Selbſtbewußtſeyn, den Schlüſſel zum Verſtändniſſe des Ganzen trägt; wenn er überhaupt als ſelbſtbewußter weis, was in ihm iſt, und wie es ſich verhalte zu Allen außer ihm. Und wenn auch jener Schlüſſel, von der Sünde verſchüttet worden; ſo kann er doch nicht vertilgt werden von ihr, am wenigſten aber von der ſecundären Offenbarung Gottes in der Geſchichte, die eine Geſchichte des gefallenen und aufzurichtenden Geſchlechtes iſt.

Die ſtreitenden Mächte ſind alſo mitnichten der Buchſtabe und der Geiſt, ſondern Geiſt und Geiſt, wovon der eine den Schlüſſel für die Geheimniſſe der Natur und der Geſchichte — ausſchlüßlich in dieſen beiden Regionen; der andere aber denſelben gleich ausſchlüßlich in dem Worte Gottes findet „als der alleinigen Dolmetſcherin jener verworrenen Sprache in der Natur und Geſchichte, wie ſolche die ſeufzende Creatur führt.“ Darin hat auch die bittre Klage des Erſtern ſeinen Grund: „daß nämlich die Offenbarungen und Geſetze des Geiſtes (als deren Ermittlerin er die Geſchichte benennt) und die Offenbarungen und Naturordnungen in der (äußern und innern) Entwicklung des menſchlichen Weſens (im Individuum und in der Gattung) wenig Beobachter, noch wenigere Propheten, und faſt gar keine Gläubigen gefunden; unter dieſen aber wiederum die Prieſter und Geiſtlichen die Letzten ſeyn würden, wenn jene Offenbarungen ſich begründen ſollten; indem Jene eine ſolche Geſchichtskunde noch unheimlicher als die Naturkunde finden würden.“ — Sonderbarer Zwiſt und Streit, der ſich ausnimmt wie jener, den zwei Geiſterfürſten einſt um den Leichnam Moſes auf dem Berge Horeb führten, wo Jenem bei der Vogelſperſpective ins Land der Verhei-

ßung das Herz gebrochen, das ſein Fuß nicht betreten durfte weil Er einmal nicht geglaubt hatte.

Auch unſer Fuß wird das gelobte Land der Verſöhnung zweier Offenbarungen nicht betreten; wenn wir bald von der einen bald von der andern den Geiſt ausſcheiden, der allein ſie zu deuten befähigt iſt.

Die Geſchichte ſoll alſo die Ermittlerin Ihrer ſelbſt als der Offenbarung des Geiſtes und der Natur, (als der Entwicklung des menſchlichen Weſens im Einzelnen wie im Ganzen) ſeyn. Sehr wahr! aber auch nur in der Vorausſetzung: daß der Menſch nur eine Geſchichte hat, weil ſein Geiſt mit der Natur zu einer organiſchen Einheit verbunden iſt, der alſo bei der Ermittlung ihrer Geſetze nicht aus dem Spiele bleiben darf, wenn er auch die harte Forderung an ſie macht: daß ſie, wie ein Ziel und Ende, ſo auch einen Anfang haben müſſe.

Wem nun verdankt die Geſchichte beides, und hiemit zugleich, daß ſie mehr als Märchen und Sage und hiemit zum zweiten Objecte (neben der Natur) für den forſchenden Geiſt geworden iſt; wenn nicht jenem großen Propheten Israels, der ein Werkzeug in der Hand der Vorſehung war, um die reine Gottes- und Weltkenntniß als Theſis wenigſtens — bis auf den Tag zu bewahren, an welchem der Zweite Adam, als Erwartung der Völker das Zeugniß ſeines Propheten über den erſten Adam durch ſein Zeugniß in Wort und That beſtätige und ſo zum Anfange auch das Ende aller Geſchichte hinzufügte. In dieſer Sprache ſehen freilich Viele in der Gegenwart abermal nur ein Gerede der Prieſter und Geiſtlichen, „die, weil ihnen gegen alle Erwartuug ihr Gott zum Götzen geworden, ſelber zu geiſtloſen Pfaffen

herabgeſunken ſeyn ſollen.“ Dieſer Götze aber iſt für Jene eben nur der Gottmenſch (in der Einheit der Perſon und in der Zweiheit der Naturen) dem ſie die Würde des zweiten Stammvaters abſprechen, weil er nur ein Moment in der normalen Entwicklung der Einen Offenbarung Gottes ſeyn könne, die keine erſte ſey weil ſie keine zweite zum Nachſatze habe.

Solche Sprache aber — warum ſoll denn ſie kein leeres Geſchwätze geiſtloſer Layen heißen, die in ihrer Einfältigkeit hiſtoriſche Antinomien dadurch zu löſen meinen, wenn ſie das eine Glied in Jenen ſtreichen, womit ſie ſich allerdings den Gegenſatz ſelber ſammt ſeinem Räthſel vom Halſe ſchaffen?

Man beruft ſich ſogar für die Wahrheit dieſer Löſung — auf die Bildungselemente der Gegenwart, die alle für dieſelbe einſtehen, und das alte Chriſtenthum als eine abgethane Sache erklären. Es iſt aber dieſer Prahlerei ſchon von vielen Seiten her die Antwort geworden: „daß ſie wenigſtens zu früh aufgeſtanden ſey und daher noch warten ſolle, bis das Heidenthum in der Mitte der Gegenwart überwunden ſey, und daß ſie ſelbſt dann, wenn die Gedanken: Ewigkeit und Zeit — Himmel und Hölle — zwei Naturen in Einer Perſon im Sinne des Chriſtenthums banquerotirt haben, den Hanswurſt fern halten ſolle von der Begleitung einer ſo ehrwürdigen Leiche.“ Dieſem Vorſchlage läßt ſich der Vorwurf der Unbilligkeit gewiß nicht machen, und ſo hätte die geiſtreiche Layenparthei wenigſtens Muße, Sich das Räthſel näher zu betrachten, in welchem zwei Offenbarungen ſich ihre Exiſtenz gegenſeitig ſtreitig machen deßhalb: weil der Punkt nicht gefunden, in welchem die gegenſeitige Bezeugung Beider dieſe als die zwei Seiten Einer Offenbarung heraus-

ſtellt, ſowohl in Bezug auf den Einen, der ſich in ihnen bezeuget, als in Bezug auf die Vielen, für welche Jener ſich bezeuget hat.

Bezeugen ſich aber jene Offenbarungen gegenſeitig; ſo iſt auch keiner von Beiden (von der andern) ihre Autorität und die Repräſentation derſelben ſtreitig zu machen, welche die eine Offenbarung in der Wiſſenſchaft der Schule, die andre in der Theologie der Kirche beſitzt. Soll nun die gegenſeitige Nekerei über den Rangſtreit, — ich will nicht ſagen der Vertilgungskrieg Beider — ſeinem Abſchluſſe zugeführt werden; ſo haben ſich freilich die Wortführer beider Mächte vor Allen noch manche wohlfeilen Witze in der gegenſeitigen Converſation abzugewöhnen. — Wozu z. B. der ſatiriſche Ausfall, der die Offenbarung in Chriſto als ein Flickwerk der natürlichen Offenbarung, Lachern zu Beſten gibt; und dies bei dem Zugeſtändniſſe ihrer theologiſchen Gegner: daß der Eintritt der hiſtoriſchen Offenbarung ſelbſt dann ein nothwendiger geweſen wäre; wenn auch die Menſchheit vor ihr im Beſitze einer Wiſſenſchaft von der Perſon und dem Werke Chriſti geweſen wäre, welche ſelbſt die Viſion der Propheten und Sybillen an Klarheit und Deutlichkeit übertroffen hätte; da ja nicht des Menſchen Wiſſen um die Bedingungen, ſondern die Realiſirung derſelben von Seite Gottes, eine Reſtauration des Geſchlechtes möglich machte.

Wozu ferner die Verdächtigung des Satzes: Intelligo ut credam im Gegenſatze zu dem Credo ut intelligam, bei dem abermaligen Zugeſtändniſſe: daß jener dieſen zur nothwendigen Vorausſetzung für ſeinen Eintritt im wiſſenſchaftlichen Prozeſſe habe; wie überhaupt keine Probe die Rechnung ſelber als überflüſſig erkläre.

Eine ähnliche Verdächtigung erfährt die Behauptung: daß der (ſogenannten) Vernunft (d. h. dem ſelbſtbewußten Geiſte) mit dem unbeſtrittenen negativen Kriterium in Glaubensſachen, auch ſchon das poſitive eingeräumt ſey, da das, was der Vernunft wirklich nicht widerſpricht, derſelben auch gleich thatſächlich entſprechen müſſe; wiewohl die Vertheidiger des Letzteren, die infallible Auctorität der Kirche neben der Freien Forſchung auf dem Grunde der Auctorität des Geiſtes nicht nur nie in Zweifel gezogen, ſondern ſie vielmehr fordern müſſen, wenn nicht jedes Reſultat der Forſchung verabſolutirt werden ſolle.

Bei dieſer Voreiligkeit und Frivolität des gegenſeitigen Urtheils iſt leider! an eine friedliche Coexiſtenz der beiden Auctoritäten gar nicht zu denken.

Man hat die Urſache von jenem in dem gehemmten Bildungs- und Freiheitstriebe der Repräſentanten jener Auctoritäten finden wollen. Es iſt auch nichts einzuwenden gegen die Behauptung: daß gehemmter Bildungstrieb in Zerſtörungsſucht umſchlage; da alle Umwälzungen in der Menſchheit dafür Zeugniß ablegen. Allein — ob die Urſache von der zerſtörenden Kritik auf proteſtantiſchen Boden nur darin liege: weil jener Trieb keine ſociale Ordnung vorfinde in der er ſich äußern könne, und daß deßhalb die Repräſentanten der Wiſſenſchaft ſich nur ſchriftſtelleriſch (d. h. auf dem Iſolirſchemmel des Pultes) für das Ganze geltend zu machen ſuchen, und daher ſich immer mehr und mehr vom Leben und Wirklichkeit hinweg ſchriftſtellern; dieſer Einfall iſt eben ſo abzuweiſen, wie anderſeits der Beleg dafür in der Hinweiſung auf einen ähnlichen Zuſtand in der katholiſchen Kirche als Seitenſtück (nämlich: „auf die Oppoſition der Hie-

rarchie gegen Proteſtantismus und das Staatsleben in ihm), der ſeinen Grund darin haben ſoll, „weil die politiſche Sphäre die einzige ſei, in welcher die katholiſche Hierarchie ihre Freiheit bethätigen könne; ſo lang das Dogma, und mit ihm die theoretiſche Sphäre für ſie etwas unantaſtbares ſey.“

Mit ungleich größerem Rechte aber läßt ſich dieſer Zuſtand vielmehr als das zweite Extrem von einem frühern Extreme auffaſſen, welches in der Reformation ſammt ihrem Staatsabſolutismus einen unbedingten Fortſchritt der europäiſchen Menſchheit erblickt, in welchen nun auch die alte Kirche um jeden Preis hineingezogen werden ſoll, die nun für ihre abgenöthigte Nothwehr ſich in aller Eile anf den Gedanken vom unbedingten Rückſchritte in der Reformation beruft. — Warum ſollte ſich von jenem Iſolirſchemel nicht vielmehr die conträre Wirkung erwarten laſſen: daß nämlich die Staubferien (die ſeit der Reformation ſowohl für die Layen als für die Geiſtlichkeit jedes Bekenntniſſes in der ſocialen Sphäre des deutſchen Lebens eingetreten ſind) jedem Theile hinlänglich Muße verſchafft haben, zunächſt zur Erforſchung der Gewiſſens- und der Wiſſensfreiheit, und dadurch zum Bekenntniſſe der offenen Schuld. Dadurch allein hätte längſt ein beſſeres gegenſeitiges Verſtändniß — ſowohl über den Fortſchritt in der Reformation, als über das Verhältniß des Glaubens und Wiſſens (zwiſchen Theologie und Philoſophie) eingeleitet und ausgeführt werden können. Nicht minder hätte man darüber ins Reine kommen können: Welchen Weg die chriſtliche Theologie einzuſchlagen habe; wenn ſie jene Stelle unter den Wiſſenſchaften wieder einnehmen ſolle, der ihr nach einem urſprünglichen Entwurfe des Mittelal-

ters zugedacht worden ſey, nämlich »als Königin unter jenen nicht bloß zu figuriren, ſondern ſich als ſolche zu geriren.« Wie bekannt, ſoll ſie durch die verderblichen Grundſätze der ſpäteren Scholaſtik um ihre Würde und ihr Amt gebracht worden ſeyn *).

Als der erſte von jenen wird aufgeſtellt: »die natürliche Wiſſenſchaft (Philoſophie) hat es nur zu thun mit der Aufſtellung allgemeiner Begriffe, (als bloßer Zeichen für die Orientirung des Verſtandes) ohne Anſpruch auf Erkenntniß des Realen, die daher in ihrer Uibertragung auf die übernatürliche Wiſſenſchaft (Theologie) nichts als eine höchſt verworrene Erkenntniß Gottes gewähren können.« Der erſte Grundſatz proteſtirte alſo gegen die Uibertragung des Begriffes in die Theologie, und zugleich gegen die Selbſtſtändigkeit der Philoſophie neben ihr, in Bezug auf reale Erkenntniß. Als der zweite wird aufgeſtellt: »die chriſtliche Theologie iſt keine theoretiſche, ſondern eine bloß practiſche Wiſſenſchaft, weil ſie es bloß mit dem Heile des Menſchen (folglich mit dem Willen Gottes und des Menſchen), nicht aber mit der Erkenntniß deſſelben in Bezug auf Gott und ſeine Eigenſchaften zu thun hat.« Dieſer Grundſatz ſoll den Bruch zwiſchen der Theologie und Philoſophie vollendet haben, indem er den menſchlichen Willen zum bloßen Werkzeuge der willkürlichen Allmacht Gottes, (oder ihrer Surrogate in der kirchlichen Hierarchie) herabgeſetzt habe.

---

*) Siehe in den Jahrbüchern für ſpeculative Philoſophie (1. Jahrgang 2. Heft) den Aufſatz von Alexis Schmidt über zwei verderbliche theologiſche Grundſätze. Darmſtadt 1846.

Wer nun in dieſen zwei Grundſätzen nichts als Verderben für die Theologie erblickt; der muß freilich alles Heil für ſie darin finden: daß der verlaſſene Weg wieder eingeſchlagen und durchſchritten werde bis an ſeine äußerſte Gränze.

Allein neben dieſer Anſicht macht ſich zugleich eine zweite geltend, nämlich dieſe: daß die Theologie mit allem Rechte gegen die Realität des philoſophiſchen Erkennens proteſtirt habe, ſo lang dieſes ſich ausſchlüßlich auf dem Fundamente des logiſchen Begriffes aufbaute. Daher konnte auch der Kriticismus unſerer Tage behaupten: Es gibt in der Philoſophie kein Wiſſen von Gott und göttlichen Dingen, denn das ſogenannte Wiſſen von dieſen Gegenſtänden ſind nur Reſultate, wozu der kategoriſche Imperativ die praktiſche Vernunft nöthigt.

Die alte Zeit war nach derſelben Anſicht auch in ihrem Rechte: Gegen die Theologie als blos formale Wiſſenſchaft zu proteſtiren und ihr dafür den Willen Gottes und des Menſchen als Gegenſtand ihrer Forſchung anzuweiſen. Sie hatte mit dieſer Proteſtation eben ſo den poſitiven, wie mit der erſten den negativen Schritt zur Emancipation aus der Alleinherrſchaft des logiſchen Formalismus in der Speculation gethan.

Zu einem dritten Schritte aber kam es leider! damals noch nicht und konnte auch nicht wohl, wie wir gleich ſehen werden. Wer die Willensfreiheit, dem Begriffe (als ausſchlüßlichem Reſultate des Denkens) entgegenſtellt; der muß jenem Willen auch noch ſeine eigenthümlichen Gedanken vindiciren, und dies um ſo mehr, wenn er bereits das begriffliche Denken nicht als Willenloſes aufgeſtellt haben ſollte.

Wenn es alſo eine Theologie gibt, welche den Faden

des Begriffes wieder aufgreift; ſo gibt es neben ihr auch eine Theologie, welche die Anfänge der Emancipation zu Ende führt.

Beide können freilich in der einſeitigen Löſung ihrer Aufgabe ſo weit gehen: daß jede der andern ihre Exiſtenz ſtreitig macht; Wahrheit aber kann nur in der Gegenſeitigkeit liegen: die dem Begriffe wie der Idee ihr eigenthümliches Gebieth, und dieſem ihre unverrückbaren Gränzen mit voller Gewißheit und Sicherheit anweiſt. Die Bedingung dazu liegt allein darin: daß die Forſchung auf dem Gebiethe des empiriſchen Seelenlebens über die Reſultate der antiken Welt hinaus, fortgeſetzt werde. Dieſe Fortſetzung würde ſchon das Mittelalter auf die Ahnung eines zweiten Realprincips neben dem des Naturlebens geführt haben, das im Begriffe und in der Willkürbewegung des animaliſchen Individuums zwar culminirt, ohne jedoch den Gedanken vom Seyn (als eigener und fremder Realität) zu erreichen, der allein dem Geiſtesleben anheimfällt. Iſt dieſe Bedingung einmal erfüllt; dann wird auch der Philoſophie der Einfall fern bleiben: Mit einer Emanationstheorie auszureichen, um die Idee des poſitiven Chriſtenthums von der Weltſchöpfung wiſſenſchaftlich zu begründen. So meinen Viele zur Stunde: Die Schöpfungslehre verlange keinen andern Unterſchied, als den: »daß was Gott urſprünglich, dem Geſchöpfe nur durch Mittheilung zukomme. Und es ſey daher auch annehmbar: daß Gott dem Geſchöpfe Alles das mittheilen könne, was Er im Reichthume ſeines Geiſtes umfaſſe" *).

*) Siehe das Programm: Die Emanationslehre im Uibergange aus der alterthümlichen in die chriſtliche Denkweiſe von Heinrich Ritter. Göttingen 1847.

Dieſer Einfall macht dann conſequent der Väter-theologie zum Vorwurfe: »dieſen Unterſchied zwiſchen Gott und der Creatur nicht ſofort wiſſenſchaftlich entwickelt zu haben.« Als Haupthinderniß wird ſogar angeführt das Vorurtheil des Alterthums: »daß die Welt als Werk Gottes, unvollkommen ſeyn müſſe ihrem Weſen nach.«

Nun wird zwar nicht in Abrede geſtellt: »daß die Vätertheologie dieſes Vorurtheil zu überwinden geſucht habe und zwar in der Trinitätslehre (die ſich daher auch als Fortſetzung der Schöpfungslehre erweiſe, weil ſie ſich an die Emanationslehre anſchlüſſe); allein der ſtatuirte Unterſchied zwiſchen Erſchaffen und Zeugen (creare et generare) ſtehe immer noch der wiſſenſchaftlichen Entwicklung feindſelig gegenüber.«

Uibrigens iſt dieſer moderne Einfall allerdings um einen Schritt über die alte Scholaſtik hinausgegangen, da dieſe behauptete: daß Gott keinen Gott erſchaffen wohl aber erzeugen könne (wie e. g. Gott Vater ſeinen Sohn und beide den heiligen Geiſt); denn das Erſchaffen galt ihr eben nur als theilweiſes Entlaſſen (Mittheilen). Hätte ſie das Erſchaffen bis auf den Sohn ausgedehnt; ſo hätte ſie hiemit zugleich den Arianismus unterſchrieben. An obigen Einfall ſchlüßt ſich als conſequente Fortſetzung unter Vorausſetzung der Trinitätslehre, ein Zweiter an: »Die Weltſchöpfung nämlich nur als Menſchwerdung des göttlichen Logos durch Emanation zu denken.« Die Zahl dieſer Logosritter iſt jetzt eben nicht in der Abnahme begriffen, da ſie ſelbſt auf katholiſchen Boden Proſelyten machen, um durch ſie (ſogar hier) dem chriſtlichen Judenthume d. h. dem erneuerten Supranaturalismus ein Ende zu machen.

Uiber den Hergang dieſer Erneuerung gibt uns Karl Schwarz in ſeinem Werke über das Weſen

der Religionen (Halle 1847) S. 59 folgenden intereſſanten Aufſchluß: »das einfache Princip des Chriſtenthums (welches nicht Theologie ſondern Lebenskraft ſey, Kraft des Glaubens an den göttlichen Geiſt, als einen dem menſchlichen Geiſte nicht fremden, von ihm weſentlich verſchiedenen, ſondern dieſen tragenden erfüllenden und verſöhnenden Centralgeiſt) hat erſt durch eine lange geſchichtliche Entwicklung, ſeine Tiefe auch in das Wiſſen und in das ſittliche Thun, herausgeſtalten können. Eingehüllt in eine Menge dogmatiſcher Vorſtellungen des Judenthums, verbunden ferner auf lange Zeit mit dem verſtandeszähen und harten Geiſte Roms vermochte ſich der neue Lebenskeim nicht aus dem Innern heraus zu geſtalten, ſondern verflachte ſich ſelbſt in den Formen des (bereits im Princip überwundenen) Heiden- und Judenthums. Es zog ſich daher der chriſtliche Lebensimpuls in die Myſtik zurück, und überwand hier einſtweilen den Dualismus und Supranaturalismus im Dogma wie in der Praxis; dieſer Widerſpruch aber zwiſchen dem chriſtlichen Principe und den fremdartigen Elementen ſpiegelte ſich ab in einer Form des Wiſſens, in welcher die dogmatiſche Reflexion mit der Speculation kämpfte; worin aber auch der Sieg der letzteren über jene, als das nothwendige und gewiſſe Ziel lag, welches aber erſt in der Reformation erreicht wurde und ſelbſt hier nicht gleich im Anfange, da auch die proteſtantiſche Theologie ſich noch lange, ſelbſt bis auf Hegel herab — mit der Zweiheit der Naturen in der Einheit der Perſon Chriſti beſchäftigte *). Aber begonnen hatte doch die Emancipation der Speculation von der Theologie.

*) Der Verfaſſer ſetzt (S. 152) hinzu: „Wer lächelt nicht

Seitdem iſt die Aufgabe der Philoſophie: die Dogmatik aufzulöſen in das ſpeculative Wiſſen und dieſe Auflöſung iſt zugleich die des ſupranaturalen Inhaltes; aber keineswegs eine Auflöſung des chriſtlichen Princips, ſondern eine Reinigung und tiefre Begründung deſſelben.

Mit dieſer Reinigung macht uns ſogar die neue Encyclopädie der Wiſſenſchaften und Künſte für die deutſche Nation in ihrem IV. Bande S. 239 bekannt. Wir leſen daſelbſt: „In der chriſtlichen Schöpfungslehre iſt die Wahrheit enthalten: die Welt iſt Fleiſch vom Fleiſche Gottes aber nicht ſein Fleiſch ſelbſt, eben ſo wenig aber von einem Andern. Unter dieſen Andern hat man ſich immer die Materie vorgeſtellt. Gott iſt auch im Chriſtenthume reiner Geiſt, von dem alle Materialität (Ausdehnung und Zeit) ausgeſchloſſen iſt. Die Materie iſt nicht nach ſeinem Weſen, da ſich dergleichen in Ihm nicht findet; was aber nicht nach ſeinem Weſen iſt, kann auch nicht ſeines Denkens und Liebens ſeyn, und es bleibt ewig unbegreiflich: Wie Gott Etwas erſchaffen konnte was weſentlich von Ihm unterſchieden, und ſofort Ihm entgegengeſetzt iſt. Darin liegt nun der Fluch einer falſchen Gotteslehre: daß ihr eine falſche Weltlehre auf dem Fuße nachfolgt, denn auch im Chriſtenthume bleiben die beiden Glieder (Unendliches und Endliches — Geiſt und Materie) unvermittelte Gegenſätze; der Dualis-

---

jetzt über die gutmüthige Einbildung: Speculativ und zugleich orthodox ſeyn zu können." Dafür belächeln Andre die Einfalt des deutſchen Vetter Michels: die chriſtliche Philoſophie, als weſentlich panteiſtiſche endlich einmal dekredirt zu haben; im Vertrauen auf die Wahrheit: daß wer zuletzt lacht, am längſten lache.

mus im Priicip zwar vernichtet, iſt hinterher von allen Seiten wieder eingedrungen, weil er in der Idee Gottes noch nicht vernichtet war, die Materie hat man (im Chriſtenthum) nie gründlich überwunden; ſelbſt der Logos durfte nicht Menſch ſeyn wie Wir; ſondern imateriell empfangen und ohne unſer Fleiſch, das natürlich ſündhaft iſt, während das ſeine natürlich unſündlich war. — Philoſophiſcher Seits hat man daher die Schöpfung als ſolche auf die Seite geſchoben, und daran nicht unrecht gethan; denn die Philoſophie will nur Weſen ergründen; ihre Entſtehung aber fällt außer ihre Sphäre. Das iſt bloß Sache der Religion: daß ſie Thatſachen mit dogmatiſcher Gewißheit lehrt. Ja Thatſachen ſind grade das Gerüſt aller ihrer Dogmen; da ſie Offenbarung ſeyn will, dieſe aber nur in Thatſachen geſchehen kann. So weis die Religion denn auch: daß in ſechs Göttertagen (6000 J.) Gott die Welt erſchaffen und am ſiebenten geruht habe.“

In dieſen Stellen weht nun allerdings ein Geiſt der den Nahmen des ſpeculativen Vandalismus verträgt, da er kein Hehl daraus macht: im Heidenthume mehr Chriſtliches als im Judenthume zu finden. Und da wir grade am Schluſſe des alten Kirchenjahres dieſe Worte niederſchreiben; ſo möge ſich zu dieſem noch das Schlußwort eines gefeierten Homileten an demſelben Tage geſellen: „Vielgeſtaltig iſt die Lüge, einfach die Wahrheit; zahlreich die Wege des Verderbens, nur Einer iſt der Weg des Heils. Was daher immer auf Erden geſchehe, und welche Meinungen ſich mit dem Schimmer der Weisheit bekleiden; unſer Glauben und Hoffen befeſtige ſich in dem Ausſpruche unſers Herrn: Himmel und Erde werden vergehen, Meine Worte werden nicht vergehen.“

In ſeinen Worten aber liegt keine Sylbe, die zu der Auslegung der Lehre von ſeiner Menſchwerdung durch die Identität des geſchöpflichen und abſoluten Geiſtes berechtigte; und wenn es eine gäbe, ſo würde ſie widerlegt von ſeinem Sühn- und Opferleben für die Weltſünde. Mehr über dieſen Punct finden Freund und Feind in den zwei neuen Beilagen dieſes Bandes.

Wien, am 24. Sonntage nach Pfingſten 1847.

Der Verfaſſer.

Inhaltsanzeige.

Erſter Brief.

Widerſprechende Anſichten der Zeitphiloſophie über die Freiheit, über Urſprung und Natur des Böſen, nachgewieſen und dargeſtellt im Syſteme J. H. Fichte's (Sätze zur Vorſchule der ſpeculativen Theologie. 1827), und V. H. Blaſche's (Das Böſe im Einklange mit der Weltordnung. Leipzig 1827.)

Zweiter Brief.

Urſprung dieſer Verirrungen und Verwirrungen. — Ueber Jacob Böhme im Verhältniß zu ſeiner Zeit und in ſeinem Einfluſſe auf den Gang der Speculation der Folgezeit.

Dritter Brief.

Ein Verſuch (von Tholuk nach St. Auguſtin) zur Begründung der ſpeculativen Erkenntniß des Böſen nach den Grundſätzen des poſitiven Chriſtenthums. — Einige Worte über den Urſprung des Dualismus des Abſoluten in der Parſenlehre und über die Moſaiſche Erzählung vom Sündenfalle.

Vierter Brief.

Kritiſche Beleuchtung der im dritten Briefe aufgeſtellten Anſicht. — Ueber den Urzuſtand des Menſchen als Bedingung zur Erkenntniß der Natur und des Urſprungs des Böſen. — Noch ein Wort über die Moſaiſche Darſtellungsweiſe der Urgeſchichte.

Fünfter Brief.

Ueber das Weſen der Sünde in jeder Region des Geiſterreichs. — Folgen der Sünde in der Menſchenwelt. Nähere Beſtimmung des Ausdrucks: Verluſt des göttlichen Ebenbildes. Urſprung und Natur des Gewiſſens. Hang zum Böſen. Emancipation der Natur vom Geiſte, und als Folge derſelben: der Tod und die Verweſung — und als Seiten- und Gegenſtück zu jenem: die Fortpflanzungsweiſe des Menſchen. — Allgemeiner Hinblick auf die Folgen der Sünde in Beziehung auf die Erkenntniß Gottes in der Menſchheit.

Sechster Brief.

Speculative Begründung der Erlösbarkeit des Menſchengeſchlechtes, im Gegenſatze zu der Unerlösbarkeit anderer Vernunftweſen. — Unterſchied zwiſchen Schuld und Strafe der Sünde. — Die Schuld iſt weſentliche Form der Sünde, und findet ihren Grund in dem Verhältniſſe der freien Kreatur zu Gott. — Weſen der creatürlichen Freiheit.

Siebenter Brief.

Ueber Vererbung der Schuld in der Sünde. Dieſelbe erhält ihre ſpeculative Rechtfertigung nur im Creatianismus. — Deduction die Erbſünde als wirkliche Schuld, ohne perſönliche Schuld zu ſeyn oder zu werden.

Achter Brief.

Falſche Uebertragung naturphiloſophiſcher Ideen in der Metaphyſik und Theologie. — Ueber Apriorität der Ideen. — Die Idee von der Menſchheit als einer Gattung oder organiſchen Totalität iſt aprioriſchen Urſprungs, nachgewieſen in und aus den Verſuchen der frühern Zeit: die kirchliche Lehre von der Erbſünde ſpeculativ zu begründen. — Die Beſcheidenheit jener Zeit im Gegenſatze zu der unſrigen, und wohlthätige Folgen derſelben für die Wiſſenſchaft und beſonders für die Lehre von der Erbſünde.

Neunter Brief.

Ausführlichere Entwicklung der Folgen des erſten Abfalls in Bezug auf die Geſchichte des religiöſen Geiſtes in der Menſchheit. — Urſprung und Charakteriſirung des Heidenthums und ſeiner Formen. — Etwas über den Unterſchied des metaphyſiſchen Elements in den Mythologien von der Metaphyſik der ſyſtematiſchen Philoſophien. — Das Judenthum in ſeinem Gegenſatze zum Paganismus.

Zehnter Brief.

Speculative Chriſtologie. — Verunglückte ältere und neuere Verſuche über die Zweiheit der Naturen und die Einheit der Perſon im Gottmenſchen; — über das Verhältniß der Menſchheit zur Gottheit in Demſelben, und vice versa; — über das Verdienſt Chriſti, und desſelben Uebertragung auf die Menſchheit.

Eilfter Brief.

Ueber das Studium der Kirchen-, beſonders der Dogmengeſchichte. — Heterodoxie, Hyperorthodoxie und Orthodoxie. — Vertheidigung der Kirche in ihrem Benehmen und Ausſprüchen gegen die frühern Irrthümer der Speculation in der Chriſtologie. — Nähere und weitere Beſtimmung der hypoſtatiſchen Vereinigung der beiden Naturen in Chriſto, durch die Entwicklung des formalen Selbſtbewußtſeyns in den drei göttlichen Perſonen. — Als Poſtſcript: Eine Theorie der Menſchenerlöſung durch den Gottmenſchen aus der neueſten Zeit, als verſuchte Ausführung und ſpeculative Begründung der Maiſtre'ſchen Anſicht vom Opfer, als Vergießung der unſchuldigen Blutſeele in Chriſtus zur Sühnung der ſchuldigen im Menſchengeſchlechte.

Zwölfter Brief.

Widerlegung der Anſicht Maiſtre's vom blutigen Opfertode Chriſti. — Theorie der ſtellvertretenden Genugthuung des Gottmenſchen als Bedingung der Erlöſung von Schuld und Strafe der Sünde.

Dreizehnter Brief.

Vollendung der Erlöſung durch die Incarnation des göttlichen Geiſtes — in der Kirche. — Weſen des Sacraments. — Weſen des Prieſterthums. — Unterſchied zwiſchen dem Prieſterthum in Chriſto und dem in der Kirche, — und zwiſchen Würde und Werth des einzelnen Gliedes in der Prieſterſchaft. Ueber die neuern Verſuche, die Idee vom Organismus auf die Kirche auf abſolute Weiſe zu übertragen. — Ueber den Lebensverkehr des göttlichen Geiſtes mit dem freien Menſchengeiſt in der Kirche. Der Gottmenſch als Richter der Menſchheit, und Sein Gericht.

Erſte Beilage.

Chriſtologiſches aus der Gegenwart.

Zweite Beilage.

Julius Müller und Wilhelm Watke über die chriſtliche Lehre von der Sünde.

Vorſchule
zur
ſpeculativen Theologie
des
poſitiven Chriſtenthums.
In Briefen.

Erſter Brief.

Vielgeliebter Oheim!

Es iſt mir nicht leicht der Inhalt eines Ihrer lieben Briefe ſo unerwartet und überraſchend geweſen, als der des letztern, geſchrieben in der Schlußwoche des vergangenen Kirſchenjahrs, und geſchmückt mit der evangeliſchen Deviſe: „Himmel und Erde werden vergehen; Meine Worte aber werden nicht vergehen.“ — —

Hiermit wollen Sie mir ohne Zweifel zu verſtehen geben: wie ſchnell mein Wort vergangen iſt, — jenes Wort nämlich, das Sie beſtimmte die Rollen zu wechſeln, und mich zuerſt die Feder führen zu laſſen für „das hohe Lob des ewigen Sohnes.“ Sie verſtehen alſo dießmal keinen Scherz, fordern ſelber mich zum Schreiben auf, — Sie, dem die Schreibſeligkeit unſerer Tage ſo oft zu heiterm Scherz und bitterm Ernſt den Stoff liefern muß! Wohlan denn! Sie ſollen Deß ſo viel bekommen, daß Ihnen darob angſt und bange werden ſoll. Denn die eigentliche Urſache meiner ſo langen Zögerung war keine andere, als um mich in den Stand zu ſetzen, unſere gelehrte Correſpondenz mit Auswahl fortzuführen, und die überkommene Rolle mit Würde zu behaupten; ſonſt hätte ich ſchon längſt den Anfang machen müſſen mit der Antwort auf die erſchütternde Frage des chriſtlichen Dichters:

— — „Wer bin ich,
Daß ich mich auch in die Jubel dränge?“ —

mit der Antwort nämlich: Dein Erlöſeter bin ich, o Sohn! darum **kann** ich nicht nur, ſondern ich **muß** mich in die Jubel drängen, die von den Menſchenkindern zu Dir empor ſteigen wie Weihrauchduft: — denn nur **ſie**, nicht die **Engel**, ſind Deine Erlöſeten!

Wer aber kann ſeinen Mund aufthun zu reden von der Erlöſung, ohne zuvor ſein Ohr geöffnet zu haben dem Kettengeraſſel der Gefangenſchaft? Wer von der **Großthat** der göttlichen Liebe, die da erlöſete, würdeſam laut werden, ohne zuvor über die **Frevelthat** der Freiheit, über die Sünde oder **das Böſe** in ſich kleinlaut geworden zu ſeyn? Wer kann ſich an das Gemälde des **zweiten** Adams wagen, ohne zuvor das des **erſten** vollendet zu haben? — Und nun wiſſen Sie, mein geiſtlicher Onkel! wohl beſſer als ich, wie es auf der heiligen Stätte der **Freiheit** ausſieht, ſeitdem die Speculation des philoſophiſchen Seculums auf derſelben ihr Panier aufgeſtellt und ſich darauf breit gemacht hat. Sie werden es gewiß nicht bloß für einen Einfall böſer Laune, oder als odium theologicum anſehen, wenn ich ſage: **Der Gräuel der Verwüſtung** (abominatio desolationis) **ſteht an dieſer heiligen Stätte!** Es darf Niemanden wundern, daß, wenn das moraliſche Univerſum von zwei Meßkünſtlern copirt wird, von denen der Eine ſeinen Standpunkt auf dem Parnaß oder Himalaya der Heidenwelt, der Andere aber auf dem Tabor oder Sinai des gelobten Landes genommen hat, daß dann die microcosmiſchen Zeichnungen davon himmelweit verſchieden ausfallen, — denn es hatte ja auch jeder einen andern Himmel über ſich. Was ſoll man aber denken, wenn das Bild auf einem und demſelben Standpunkte, in einer

und derſelben Camera obscura, mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſteht — wenn auch von zwei verſchiedenen Künſtlern durchgeführt? Der Pantheismus unſerer Tage bekämpft die Freiheit, und nimmt ſie in Schutz; ſpottet ihrer als Willkür und Zufälligkeit der menſchlichen Handlungen, und ſpricht ihr das Wort als der Selbſtproduktion des abſoluten Geiſtes. Eine gleiche Sprache hört man vom Freiheits-Gebrauche. Bald heißt es: daß aller bewußte Freiheitsgebrauch in der Zeit, bedingt ſey von einer außerzeitlichen Urthat vor dem Bewußtſeyn in der Zeit, und daß von jener Urthat, die aus ihren Nachwehen als Gräuelthat erkennbar iſt, ſeitdem jedes Werk in Natur und Menſchenwelt ſeine ſataniſche Blatternarbe erhalte, in welcher das zwar noch fühlbare Wahlvermögen des Geiſtes ſich ausnimmt, wie Loths Gemahlin in ihrer Verſalzung. Bald heißt es von einer andern Seite her: die Rolle des Böſen dürfe ſo wenig aus der Geſchichte verdrängt werden, als der ſchlechte Charakter aus einem guten Drama. So wird allerdings die große Schöpfung Gottes zu einer divina comoedia, in der ſein Sohn ſelber die Rolle des Narren für die Narren überkommen hat, Der die Sühnung am Kreuze in den Armen des Todes ſpielen mußte, da Er ſie ſchon lange vorher in der Wiege in den Armen des Schlafs vollzogen hatte; denn der urſprüngliche Abfall der Creatur, heißt es, geſchah mit dem Acte des Bewußtwerdens, und wird auch fortgeſetzt in dem — und durch das Bewußtſeyn, darum auch geſühnt nur allein durch den Zurückfall ins Reich der bewußtloſen Natur, d. h. — durch den Schlaf!

Wie iſt Ihnen denn zu Muthe, Oheim! bei einer ſolchen Sprache? — Mir wenigſtens wurde es ganz unheimlich (es war eben gegen Mitternacht), als ich dieſe und ähnliche Stellen aus einem ganz neuen Producte unſerer freiheitsluſtigen Zeit las, und es fiel mir ein: daß, im Falle dieſe Gedan-

ken meine eigenen wären oder würden, ich eine Viſion erleben könnte, wie Swedenborg in ſeinem 57. Lebensjahre im Gaſthofe zu London, wo das Geiſterreich einen Miſſionär an ihn abſchickte, deſſen Anrede lautete: Iß nicht ſo viel! Zu mir hätte derſelbe ſagen müſſen: Lies nicht ſo viel! Denn wahrlich, wer ſolche Gedanken beherbergen kann, der muß conſequent entweder den Teufel, wenn nicht für älter als Gott, doch für gleich=ewig mit ihm halten, — oder Gott ſelber als die Quelle alles Böſen anſehen!

Nicht viel beſſer ergeht die Rede in der gelehrten Welt über den erſten Adam. Dieſem Erſtlinge und Repräſentanten unſers Geſchlechts weichen ſie, ſo viel möglich, aus. „In Adam," heißt es, „kann ſo wenig die urſprüngliche Vollkommenheit, als die nachherige Sündhaftigkeit didactiſch nachgewieſen werden; denn wir verſtehen jeden Moment der Geſchichte nur im Zuſammenhange mit dem vorhergehenden: ein abſoluter Anfang aber wäre uns auch abſolut unverſtändlich, — folglich auch Adam als Anfänger unſers Geſchlechts, der als ſolcher kein Geborner, ſondern abſoluter Anfänger iſt. Die urſprüngliche Vollkommenheit Adams iſt alſo wegen Abgang aller Analogie zwiſchen uns und ihm eben ſo wenig zu begreifen, als ſeine Sündhaftigkeit, da aus derſelben Urſache ein Uebergang aus jenem Zuſtande in dieſen ſchlechthin undenkbar iſt." — —

Es hat faſt den Anſchein, lieber Ohm! als wenn ſich die gelehrten Herren, ſeitdem ſie ſich in den Adelsſtand hinein gelogen, und den Freiheitsbrief durch den Meuchelmord der Freiheit erſchlichen haben, ihrer niedern Geburt ſchämten.

Von einer mit ſolchen Conſorten Jahre lang gepflogenen Geſellſchaft aus, ſoll ich nun meine Wanderung nach dem ver-

lorenen, und von da nach dem auf Golgotha wiedererrungenen Paradieſe antreten! Wie leicht iſt's, daß die Geiſter jener Geſellſchaft ſich unſichtbar mit mir auf den Weg machen, um mir entweder meinen Gang zu verleiden, oder das erwünſchte Ziel zu verrücken! Ich bin daher genöthigt, um mein Wort zu halten, Ihre Langmuth abermals in Anſpruch zu nehmen, wenn ich Ihnen ein Paar der bunten Bilder vor Augen ſtelle, in denen ſich die Verworrenheit der Speculation unſerer Zeit, inſofern ſie ſich um Erforſchung des Urſprungs und der Natur des Böſen abmühet, ſattſam reflectirt, und ich wähle aus vielen wieder die Anſicht jener Vorſchule, aus welcher Sie meinen Criticismus in Beziehung auf die Creationslehre durchführten und in dieſer Durchführung widerlegten, — um ſo lieber, als ihr Verfaſſer zwar von pantheiſtiſchen Ideen ausgeht, aber die Freiheit und Alles, was mit derſelben ſteht und fällt, mit allem Ernſte in Schutz nimmt. Mit dieſem Syſteme ſey demnach die Correſpondenz eröffnet.

Daſſelbe ſtellt eine Ergänzung und Fortbildung der Kantiſchen Anſicht über das Böſe dar, wie ſie vom Standpunkte Kant's aus nicht möglich war. Die Momente der Kantiſchen Forſchung über dieſen Gegenſtand waren nämlich:

1. Der Menſch hat von Natur einen Hang zum Böſen, — iſt von Natur böſe, d. h. die menſchliche Freiheit, wie ſie in der Erſcheinung gegeben iſt, iſt unſelbſtſtändig.

2. Dieſer Hang zum Böſen im Menſchen iſt unbegreiflich, indem er weder aus dem Uebergewichte einer früher entwickelten Sinnlichkeit, noch weniger aus der Selbſtentſcheidung der Freiheit, d. h. aus einem zeitlichen Grunde vom Freiheitsgebrauche, am wenigſten aber aus Gott, dem höchſten Gute, erklärt und begriffen werden kann.

3. Auch die heilige Schrift, meint Kant, ſucht dadurch, daß ſie den erſten Anfang des Böſen in das Jenſeits der menſchlichen Natur verlegt, aus welchem das Böſe in das Dießſeits der Geſchichte, und zwar als Verführung, herübergreift, dieſe Unbegreiflichkeit darzuſtellen.

Dieſelben Momente nimmt auch die beſprochene pantheiſtiſche Weltanſicht auf, — mit Ausnahme jedoch der Unbegreiflichkeit des Böſen. Denn das Böſe, heißt es hier, iſt ſeiner Möglichkeit und Wirklichkeit nach zu erkennen, nur nicht von einem und demſelben Standpunkte aus. Ueber die Möglichkeit des Böſen habe bloß die Speculation zu entſcheiden; in Betreff der Wirklichkeit desſelben aber befinde ſich die Unterſuchung auf einem ganz andern Gebiete, indem über die Wirklichkeit des Böſen nur auf doppelte Weiſe entſchieden werden könne, und zwar —

a. durch unmittelbares Zeugniß eines ſolchen Menſchen, der die Möglichkeit des Böſen in ſich zur Wirklichkeit gemacht; — in welchem Falle das Princip des Böſen dießſeits in der Zeit liege, und wo dann jeder ſein eigener Teufel ſey." Oder —

b. durch mittelbar, aus der Beobachtung gewonnene Ueberzeugung: daß das Böſe nicht bloß am Menſchen hafte, ſondern eine univerſelle Erſcheinung alles relativen Seyns ſey: in welchem Falle ſodann eben dieſe Erſcheinung einen überzeitlichen (metaphyſiſchen) Urſprung habe, und das böſe Princip jenſeits des Menſchen liegen müſſe.

Nun wird das Böſe aus der Erfahrung mit vieler Sachkenntniß als univerſelle Erſcheinung vor die Augen des Leſers geführt, und Folgendes ohneweiters als Reſultat der Unterſuchung hingeſtellt: Es gibt zwei Principien in Natur

und Menſchheit: das eine iſt entwickelnd, und die ſchaffende göttliche Idee ſelbſt, die in den Dingen das Innere derſelben iſt; — das zweite iſt hemmend und all' und jede Entwicklung ſtörend, auf daß dieſe nie die äußere Offenbarung der innern Idee werde, ſondern in dieſer Disharmonie des Innern mit dem Aeußern ſich ſelber zerſtöre und auflöſe. Beide Principien erſcheinen in dem Naturreiche zwar nur in dunkeln Umriſſen, in der Menſchenwelt aber in ſehr beſtimmter Zeichnung.

Als erſter Grundzug wird unter Anderm angeführt: daß die Freiheit als Selbſtbeſtimmung gar nicht mehr rein als Freiheit des Menſchen, als ſein Eigenthum erſcheine; ſondern als etwas außer ihm Stehendes, wiewol als Verbot und Gebot ihm ſich geltend Machendes. Kurz: Freiheit iſt Gewiſſen geworden.

Der andere Grundzug iſt ſodann: daß Das, was dem Geiſte dienen ſollte, denſelben durch Verlockung nach abwärts beherrſche, — und das iſt der ſogenannte Trieb. Gewiſſen und Trieb aber erheben ſich im Menſchen aus dem dunklen Grunde ſeines Weſens, folglich aus Etwas, dem Menſchen vor aller Zeit Gegebenem. Das Uebelſte aber von Allem ſey: daß der Menſch, bei all' dieſer doppelten Gefangenſchaft, doch noch zur Selbſtwahl zwiſchen Trieb und Gewiſſen verurtheilt ſei, — eigentlich von ihr geneckt und geäfft werde.

Und nun heißt es weiter: Iſt alſo das Böſe eine univerſelle Erſcheinung, ſo muß es auch ein univerſelles Princip haben, d. h. ſein Urſprung iſt ein jenſeitiger, überzeitlicher, folglich die menſchliche Freiheit, als Erſcheinung, nicht ſeine Mutter: wohl aber die Freiheit, die höher als die menſchliche, — hinter aller Erſcheinung in der Zeit,

liegt, und zugleich als That hinter und über der Zeit, in der wir Menſchen leben. Denn das Böſe iſt ein wirkliches Factum, und läßt ſo auf eine wirkliche (zum Abfall erregte) That zurückſchließen, die aber als Thatſache und Geſchichte in gewiſſem Sinne nur, d. h. als Sage aufgefaßt werden darf (und von allen poſitiven Religionen ſo aufgefaßt worden iſt), denn Alles, was Thatſache iſt, ſey der Erſcheinung anheimgefallen *). Meine Bemerkung hierüber iſt nun folgende:

Ich kann nicht einverſtanden ſeyn mit der Behauptung: daß die Speculation ihre Gränzen überſchreite, wenn ſie von der Erkenntniß des Böſen in ſeiner Möglichkeit, auf die Wirklichkeit desſelben übergehe; da ſie in Abrede zu ſtellen ſcheint: daß die Frage nach der Möglichkeit, die Wirklichkeit ohnehin vorausſetze. Der Uebergang von jener auf dieſe iſt daher nur als ein Rückgang hinzunehmen zu dem Zwecke, um zu ſehen: Ob Urſache und Wirkung ſich decken. Jene überſinnliche That aber, die für die Wirklichkeit des Böſen in der Erſcheinung poſtulirt wird, iſt, bei all' ihrer Ueberſinnlichkeit und Jenſeitigkeit, als That doch abermal eine, wenn auch überſinnliche Erſcheinung. Wer aber immer nur Erſcheinung aus Erſcheinung begreift, hat den Sättigungspunkt für die Begreiflichkeit noch nicht erkannt, — der in dem Seyn und ſeiner Qualität verborgen liegt, und welches ſich durch die Erſcheinung erſt in die Selbſtoffenbarung überſetzt.

Jenes überſinnliche Factum als Wirklichkeit führt den Forſcher folgerecht auf die Möglichkeit desſelben zurück, wenn er nicht auf halbem Wege ſtehen bleiben will. Dieſe Möglichkeit aber iſt die Freiheit an ſich, d. h. der Geiſt als Realprincip, welche in dem Vermögen: ſich

*) Eine ſpätere Modifikation dieſer Anſicht durch die Theorie von Julius Müller iſt in der Beilage beſprochen.

entweder in Gott, oder ohne und außer Gott zu erfaſſen, ſowohl das Band, als auch den Bruch zwiſchen Gott und Geiſt realiſiren kann. Dieſe Entſcheidung aber hat eben ſo ſehr eine Entſchiedenheit zur nothwendigen Folge, als ihr ein unentſchiedener, indifferenter Zuſtand vorausgeht. Und mit dieſer Aeußerung gelange ich zu einer neuen Gedankenreihe des beſprochenen Syſtems, für welche ich mir Ihre Aufmerkſamkeit beſonders ausbitte.

Dieſes Syſtem nämlich ſtellt gar nicht in Abrede: daß in dem Vermögen, frei aus Sich Beſtimmungen zu ſetzen, eigentlich das Siegel des göttlichen An-ſich-ſeyns (Weſens) im Menſchengeiſte abgedrückt ſey; — ferner, daß eben hierin *einerſeits* die abſolute Gränze der Selbſtentſcheidung liege: wie die Creatur ſich erfaſſen wolle; und andrerſeits die abſolute Möglichkeit der einen oder der andern Weiſe. Allein es ſtellt wenigſtens in halbe Abrede: dieſe abſolute Möglichkeit und abſolute Gränze ſchlechthin eine urſprüngliche Unentſchiedenheit zu nennen; es läßt dafür dieſe Benennung nur im formalen (nicht realen) Sinne ſtehen; warum? weil eine urſprüngliche reale Unentſchiedenheit ſich mit dem Begriffe von einem wirklichen Ich deßhalb nicht vertrüge, weil das Ich, um wirkliches zu ſeyn, ſich als bereits entſchieden, ſich entweder in oder ohne Gott ergriffen haben müſſe. Andererſeits aber heißt es doch wieder: daß die Creatur einer Criſis unterworfen ſeyn müſſe, weil ſie urſprünglich einer Geneſis (d. h. einer Zertrennung) ihrer innern Lebensmomente (des göttlichen und realnatürlichen) unterliege; endlich, daß die Creatur dieſe Criſis durch Sich und aus Sich entſcheide, und eben dadurch ihr wirkliches Weſen vollende. Allein — man ſollte doch glauben, daß die Entſcheidung der Criſis eben ſo ſehr real ſeyn müſſe, als die Criſis ſelber, und ihre Unentſchiedenheit.

Ferner — das halte ich für den Hauptpunkt — daß, wenn man anſteht, der Creatur die Unentſchiedenheit zu laſſen (mit der zugleich die Entſcheidung — als ihr eigen Werk ſteht und fällt), man auch die Entſchiedenheit, ſammt ihrer Bedingung: die Entſcheidung, ohneweiters in Gott hineinſchiebe, d. h. Gott zum Urheber des Böſen ſtillſchweigend erkläre.

Es klingt überhaupt ſehr ſonderbar, wenn man bei der Annahme einer jenſeitigen Entſcheidung und dießſeitigen Entſchiedenheit noch von einer Wahl im dießſeitigen Menſchen ſprechen will, da die Wahl im Jenſeits eine völlige Beſeſſenheit und Erſtarrung zur Folge haben ſoll, die durch ſubjective Anſtrengung nie gehoben werden könne. Will man das Wahlvermögen des Menſchen nur als eine magere Reliquie der eingebüßten Freiheit anſehen (die ſich in der Erſcheinung nie ganz verläugnen könne, da ja alles Daſeyn nur eine Offenbarung des Verborgenen und Höhern ſey): ſo ſtehen dieſe Ausſagen doch handgreiflich mit der frühern im Widerſpruche.

Dieß ſind meine Reflexionen über eine im Ganzen ſehr ſinnreiche Modification der pantheiſtiſchen Weltanſchauung. Dieſe Sinnigkeit erſchließt ſich aber ganz beſonders in jene Gedankenreihe, in der alles Werden als, nicht in und aus Gott, ſondern aus der jenſeitigen Entſcheidung der Creatur erkennbar, dargethan wird. Iſt nun jene Entſcheidung, ein Abfall, ſo iſt alles Werden kein Werden aus und in Gott: wohl aber nichts Anderes, als ein zeitlicher Tod, und dieſer der Reflex des ewigen Todes, d. h. einer von Gott, als dem Centrum des Alls, getrennten Perſönlichkeit als einer göttlichen lebendigen Idee, — und zwar auf folgende Weiſe: So wie Gott im Univerſum Sich ſelber offen-

bar geworden iſt: ſo iſt es auch Aufgabe der göttlichen Ideen als Ichheiten (deren Totalität eben das Univerſum conſtituirt) in vollendete Selbſtoffenbarung überzugehen. Dieſe kann aber zur Vollendung nur dann durchdringen, wenn die einzelne Perſönlichkeit mit Gott in Verbindung bleibt, weil nur in dieſer Einheit die Kräfte des Individuums (aus Gott und aus Sich) unzertheilt wirken.

Die Urperſönlichkeit alſo und ihre Offenbarung aus der Idee Gottes kann durch eigene Kraft, d. h. in der Trennung von Gott, nie und nirgends erreicht werden. Denn nur dadurch kann das Ich Sich vollkommen offenbaren, wenn es Gott zugleich mit offenbart, d. h. wenn es ſeine Freiheit als Eins begreift mit Ihm, und wenn ſie, Sich vollziehend, die Idee Gottes ſelbſt in ſich vollzieht. Das Ich bleibt alſo hinter ſeiner Idee aus Gott zurück, es vollendet nicht ſeine urſprüngliche Anlage, tritt vielmehr mit derſelben in Widerſtreit, und ſein Leben kann nur den innerlichen Widerſpruch darſtellen. Das Leben iſt daher in dieſem Falle nur ein Leben der Lüge und des Scheins, ein ſtets in ſich ſelbſt fühlbar gewordener Widerſpruch. Und das Ich fühlt dieſen Widerſpruch eben darin: daß es, nie zum wahrhaften Reſultate und Ertrage des Daſeyns gelangend, den Gewinn jedes Zeitmomentes als nichtig vor ſich ſelbſt verläugnen muß, um ungeſättigt, und doch lebensbegierig, ewig nach Neuem zu ſtreben: ob dieſes vielleicht der Idee vollkommener entſprechen möchte.

Lebensbegierig aber, und in dieſer Begier unvertilgbar, iſt jede Individualität als objectiv gewordene ewige Idee Gottes. Sie iſt, wie Gott iſt; und iſt ſo gewiß, als Gott gewiß iſt; denn es iſt jedes Ding ein integrirender Theil jener göttlichen Gemeinſchaft der Ichheiten, in denen Gott

wahrhaft und rückhaltslos objectiv wird, ſo, daß ſich Gott ſelbſt in Seiner Offenbarung theilweis vernichtete, wenn die Vernichtung eines Ichs gedacht werden könnte oder müßte.

So iſt alſo das Entſtehen und Vergehen (das Werden) als zeitlicher Tod im ewigen Tode (im Leben der Creatur außer Gott) gegründet; da doch die Creatur ihrem Grundbegriffe nach, als Gottes ewige Idee ſammt ihrer Offenbarung gleich ewig zu denken wäre.

So parador einerſeits die letztere Behauptung beim erſten Anblicke zu ſeyn ſcheint; ſo geht ſie doch aus dem pantheiſtiſchen Begriffe des Univerſums als der primitiven Selbſtoffenbarung Gottes, und als Seiner weſentlichen Form, nothwendig hervor, da Weſen und Form in Gott, dem Unwandelbaren, keinem Wandel unterliegen kann. Sie iſt aber andrerſeits wieder mit einer früher ausgeſprochenen Behauptung nicht leicht zu vereinbaren, vermöge welcher auch der Entſcheidungsact für Gott (als Erhebungsact zu Gott) ein Werden in ſich ſchlöſſe. Freilich wäre dieſes Werden von dem Werden, als Folge des Abfalls, dadurch unterſchieden, daß jenes als Selbſtoffenbarung ſeinen Sättigungspunkt erreichte, dieſes aber durchaus nicht.

Von einer dritten Seite aber betrachtet, führt derſelbe Gedanke von einer Offenbarung der göttlichen Ideen ohne alle Form des Werdens, bei vorausgeſetzter Berückſichtigung des Werdens als einer univerſellen Erſcheinung, auf einen nothwendigen Abfall der göttlichen Ideen, und zwar im Schöpfungsacte Gottes. Und ſo fände ſich auch hier wieder ein neuer Beweis: daß auch in dem pantheiſtiſchen Syſteme, welches das Abſolute als freie Subſtanz feſthält, die Behauptung der creatürlichen Freiheit als Wahlfreiheit eine ſehr problematiſche Sache bleibt.

Uebrigens ſpiegelt ſich in dieſem Gedanken vom Werden als dem ſtets verunglückten Streben, ſich vollkommen zu offenbaren, eine tiefe Wahrheit ab, ſobald jenes Werden bloß in und für alles Naturleben feſtgehalten wird. Und jene Wahrheit betrifft dieſes Mal die Einheit und Verſchiedenheit des Naturlebens mit dem Geiſtesleben. Dort wie hier iſt alles Leben ein Offenbaren des Innern, und dieſes ein Wiederfinden des Innern im Aeußern, kurz: ein Sich finden, Sich Denken. Aber dieſes hat nach Beſchaffenheit des Innern (der Subſtanzialität) verſchiedene Grade, die eben den Unterſchied zwiſchen Geiſterleben und Naturleben ausmachen. Und dieß vorausgeſetzt, billigten Sie meine Behauptung im vorigen Briefwechſel, von dem Streben der Natur ſich in ihren Offenbarungen zu erfaſſen, und zugleich von dem vergleichungsweiſe halben Gelingen deſſelben, inſofern ſie zwar ein nach Außen geworfenes, d. h. objectives Bewußtſeyn (ein Auffaſſen und Beziehen des Geſchiedenen als ſolchen (der Factoren eines Gegenſatzes) ohne Unterſcheiden durchſetzt und zwar in jenen ihrer organiſchen Gebilde, in denen die Einbildungskraft und mit ihr das Schema, als Anſatz des Begriffs, auftaucht, keineswegs aber ein Selbſtbewußtſeyn, d. h. ein Sich als Seyn finden durch die Erſcheinung zwar, aber doch als Etwas hinter und vor aller Erſcheinung; kurz: es gelingt ihr nie in ihrer Unfreiheit: Sich in Sich als Seyn und Erſcheinen zu unterſcheiden.

Alles Werden in dem Reiche der Natur läßt ſich demnach zwar als ein unvollendetes Streben zum Selbſtbewußtſeyn anſehen, aber keineswegs als ein ſchlechthin ſondern bloß relativ unvollendetes, d. h. im Vergleiche mit dem Reiche freier Geiſter *).

---

*) Umſtändlicher iſt dieſer Punkt, in unſerer Schrift: **Euristheus und Heracles** S. 359 behandelt.

Es läßt ſich daher eben ſo wenig ſagen: daß die Offenbarung der Natur ihrer göttlichen Idee nicht entſpricht, als ſich ſagen läßt: die Idee einer nothwendigen Subſtanz ſey von Seite Gottes in der Creation verunglückt.

So viel über die der Freiheit günſtigen Anſichten im Pantheismus. Faſſen wir nun eine der Freiheit unholde Anſicht deſſelben Standpunktes näher ins Auge.

Es gibt eine Zeit, wo der Menſch mit einer heiligen Scheue ſich an die Bücher und durch die Bücher macht; wo er, wie im Wandel durch Wald und Flur, von dem beredten Schweigen und der ſtillen Rede der wundervollen Schöpfung, wie von Geiſterſtimmen angeſprochen wird. Dieſe Zeit nimmt leider! ein Ende, — und man könnte untröſtlich ſeyn, wenn man für dieſen Verluſt nicht ſchadlos gehalten würde dadurch, daß man die unſichtbaren Geiſter eines Buchſtaben-Waldes unterſcheiden lernt: Ob ſie im Dienſte eines Götzen, oder im Dienſte Gottes ſtehen; und daß man ſie in jenem Falle endlich zu bannen und zu verbannen weiß. Dann verliert ſich aber auch die Scheu: ſich an den Zweigen und Aeſten des Waldes zu vergreifen; da ſich eben an ihnen die unſaubern Geiſter als Nachtfalter mit dem Todtenkopfe anſetzen müſſen, wenn ſie ihre zahlloſen Eier zur Welt bringen wollen.

Was nun dieſes Hellſehen im Buchſtaben-Revier anbelangt, bin ich Ihnen viel Dank ſchuldig, lieber Oheim, ſeitdem Sie mir den Stammbaum für die ganze Sippſchaft der Syſteme in der Speculation mitgetheilt haben; und habe ich es auch noch nicht ſo weit gebracht, für die mancherlei Krankheiten das Recept zu finden und zu ſchreiben, ſo verſtehe ich

mich doch auf Puls und Blick, um den kranken vom geſunden Organismus zu unterſcheiden. — Was ſagen Sie nun zu folgendem Referate?

Ein ganz neuer Autor behauptet: daß die Frage über den Urſprung und die Bedeutung des Böſen wie des Guten, ihre vollſtändige Antwort in der wiſſenſchaftlichen Kenntniß der menſchlichen Natur finde (folglich zugleich in der Erkenntniß: in welchem Verhältniſſe der Menſch zur Natur und zu Gott ſteht). Und wer kann ihm hierin ſeine Beiſtimmung verſagen, da alles Räthſelhafte in und an dem Menſchen in das Räthſel aller Rärhſel eingehüllt iſt, nämlich in das Verhältniß Gottes zur Creatur in ihrer Totalität (zum Univerſum)? —

Er fährt nun fort, und gibt vor Allem einen wiſſenſchaftlichen Begriff von Gott mit den Worten: „*Gott iſt die abſolute Involution aller Dinge ihrer Möglichkeit nach*;“ — und dann von dem *Univerſum* mit den Worten: es ſey „*die Evolution einer unendlichen Involution*.“

Hier kann man ihm, glaube ich, ohneweiters alle andern Ausſagen über dieſelben Gegenſtände erlaſſen; z. B. Gott iſt nicht das höchſte Weſen, weil dieſer Ausdruck *mehrere* Weſen ſetze, da es doch nur Ein *Weſen*, Ein *Anſich* in allen Dingen geben müſſe, und dieſes nur *das Schaffende* in ihnen ſelber ſeyn könne. Glücklicher gewählt und gleichbedeutend mit dem Worte *Schöpfer* ſeyen die Ausdrücke: *Alleben*, *Urleben*, *Urgeiſt*, *Weltgeiſt* u. ſ. w. — und das *beſondere* Leben der Dinge, d. h. die Dinge ſelber, ſeyen nur das allgemeine Leben, geſetzt unter *beſtimmte Schranken*.

Folgerecht aus dieſen Prämiſſen geht die Anſicht über den *Menſchen* hervor. *Bild Gottes* zu ſeyn, ſey der geſun-

genſte Ausdruck für die Beſtimmung und Bedeutung desſelben in der Schöpfung. Er könne aber nicht ein Bild ſeyn, von dem ſich Gott nach vollzogener Abbildung Seiner Selbſt wieder zurückgezogen hätte; denn da wäre er ein hohles Bild, aber nicht ein Bild, in welches der Schöpfer Sich ſelbſt hineingebildet, in welchem Er Sich ſelber dargeſtellt habe, um in ihm zu leben und zu wirken. Gott und Natur machen zwar das Weſen aller Dinge; aber im Menſchen kommen ſie erſt zum Bewußtſeyn, da er als Microcosmus das Centrum des Macrocosmus, mithin die individualiſirte oder perſonificirte Welt (gleichſam das Weltcompendium) ſey.

Alſo: Sichtbarer Repräſentant des lebendigen Gottes auf Erden zu ſeyn, iſt Idee und Beſtimmung des Menſchen. Dieſer Beſtimmung gemäß findet ſich der Menſch auch organiſirt. Da der Menſch (heißt es) die Welt im Kleinen in ſich darſtellt; ſo muß auch ſein Geiſt nothwendig ein Gegenbild der ſchaffenden Natur darſtellen. Und nun — der Natur, als ſchaffend die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge, entſpricht der Geiſt als Verſtand, und ſomit als Ebenbild des im Univerſum bildenden Verſtandes der Natur. Der Natur, als der, die Einheit in allen Erzeugniſſen feſthaltenden Thätigkeit, entſpricht die Vernunft im Menſchen, gleichfalls Ebenbild der Naturvernunft. Vernunft und Verſtand in ihrer Wechſelwirkung ſind die Intelligenz des Menſchengeiſtes, der vor dieſer ſeiner Entgegenſetzung, d. h. in ſeinem ungetheilten Weſen, Wille, göttlicher Wille iſt.

So iſt der Menſch Ebenbild des lebendigen Gottes, und Seines lebendigen Univerſums zugleich.

Dieſer lebendige Gott aber iſt nach einem ſehr beliebten Ausdrucke dieſer Schule: das Nichts, die Nulle, oder das

Centrum, als Ueberall; deſſen Peripherie das Nirgends und Niemals iſt. Was kann nur der Menſch als Repräſentant anders ſeyn, als der Repräſentant der Nullität und des Nihilismus, — der Repräſentant des alten Ueberall und Nirgends? — Auch ſelbſt in dem Falle, daß das Hauptaxiom umgekehrt werde, und Gott zur alleinigen Einheit im Gegenſatze der unzähligen Nullitäten gemacht werde: ſo bleibt der Menſch doch, als Weltcompendium, Repräſentant der abſoluten Nullität.

Wer ſollte nun glauben: daß bei einer ſolchen Repräſentation Gottes und des Univerſums im Menſchen, vom Böſen, als Räthſel in der Menſchenwelt, noch im Ernſte die Rede ſeyn könne, — als Räthſel, das eines Schlüſſels und einer Erſchließung bedürfe? Und doch iſt nicht bloß vom Böſen in der Menſchheit, ſondern ſogar von einem Böſen in aller Natur, das von einem Ende der Welt zum andern ſich erſtreckt, eine eben ſo lange als breite Rede. Hören Sie nur, was vom Phyſiſch-Böſen behauptet wird.

„Das Beſondere und Einzelne (das Ding) in ſeiner Entſtehung iſt das urſprüngliche Böſe; denn dieſe Entſtehung iſt eine Handlung des Sonderns von der ewigen Einheit (dem abſolut Guten, weil in ihm kein Gegenſatz iſt), iſt ein Abfall von Gott, ein Widerſpruch mit der ewigen Einheit. — Die Einzelheiten (das Mannigfaltige) ſind die unmittelbare Folge der erſten Entzweiung der abſoluten Einheit."

Da nun aber doch Gott die abſolute Möglichkeit, der abſolute Grund aller Mannigfaltigkeit in der Schöpfung iſt; ſo wäre das Böſe recht eigentlich zu nennen der Bandwurm Gottes, der ſich nicht bloß um den Weltgloben windet, ſondern mit ſeinen Freßzangen und Saugrüſſel ſelbſt in die Inte-

ſtina des göttlichen Rumpfes verwachſen iſt. Solche Sprache ſollte deutſcher Biederſinn frei und frank in der Wiſſenſchaft reden; aber ſo weit geht derſelbe nicht. Dagegen verbietet man ſich ausdrücklich, zu ſagen: „daß die Dinge ihren Urſprung in Gott haben; wohl aber ſey es erlaubt, zu ſagen: daß ſie ihren Urſprung aus Gott nehmen. Denn das: Urſprung in Gott haben, laſſe ſich nur von der Harmonie des Mannigfaltigen, von der Einheit des Lebens als Geſundheit des Weltalls, ausſagen, ſo wie von der Mannigfaltigkeit als ſolcher, im Gegenſatze zu Gott, die Urkrankheit prädicirt werden müſſe, die ſich demnach auch als allgemeiner Egoismus, als Schmarotzerpflanze durchs ganze Univerſum ziehe." — —

Allerdings iſt nun das Räthſel gelöſt, — oder eigentlich zu reden: die Löſung war räthſelhaft, weil das Böſe aufhört, Räthſel zu ſeyn, wenn das Verhältniß des Guten zum Böſen kein anderes iſt, als das des Allgemeinen zum Beſondern. Aber auch zugelaſſen: daß die Einzelweſen als ſolche ihren Urſprung aus Gott nehmen, und in dieſem ſchlechten Benehmen gegen Gott eine Schuld contrahiren, (denn ausdrücklich wird die Schuld ein ſelbſtthätiger Abfall des entſtehenden Geſchöpfes von ſeinem Urſprunge genannt, — und von der Seele geſagt: Sie ſelber, nicht bloß ihr Leib, ſey ihr eigen Werk); ſo iſt ja doch Gott, — wie Er das Eine Weſen in allen Dingen, und dieſes Weſenhafte eigentlich Wille iſt, — ſo auch der eigentliche Satan im Keime, oder wenigſtens der Teufel ſo alt als Gott, wenn es (aus der Natur jedes Gegenſatzes, deſſen Glieder einander wechſelſeitig bedingen) ſicher und gewiß iſt: daß das Beſondere zugleich mit dem Allgemeinen ſteht und beſteht, — oder — wenn man daran Anſtoß nehmen ſollte, ſo muß man doch einräumen: daß das Abſolute ſeine Gottheit dem Teufel verdanke; wenn es wahr iſt: daß Etwas, nur durch ſeine Beſon-

derungen zum Allgemeinen ſich erhebt, ohne jenem aber nur ein Unbeſtimmtes (Anſich) bleibt.

Doch vernehmen Sie nun auch den ungleich wichtigern Aufſchluß desſelben Räthſels in der Menſchenwelt, deren Wurzel die moraliſche Freiheit iſt, und wo zugleich über die damit verwandten Gegenſtände Licht verbreitet wird, z. B. über Freiheit und Nothwendigkeit; Freiheit und Willkür; über Gewiſſen, Schuld, Zurechnung u. ſ. w. Das Weſen der Freiheit wird angegeben als Vermögen der Selbſtbehauptung, und hat eine doppelte Seite: eine der Natur, und eine der Kunſt, wovon jene die Energie, dieſe der Gedanke iſt. Der Unterſchied zwiſchen Freiheit und Willkür iſt dieſer: Willkür iſt Freiheit des Individuums, alſo der Sonderwille, oder niedere Freiheit. — Freiheit im eigentlichen und höhern Sinne iſt der Allwille, der aber bei weitem nicht ſo allgemein in der Schöpfung verbreitet iſt, als die Willkür, denn jener beginnt erſt zu tagen auf der Stufe der Thierwelt. Im Menſchen aber hat ſie ſich bis zu gegenſätzlicher und deßhalb bewußter Freiheit geſteigert, denn ſeine Willkür wird beſchränkt durch die Forderung eines höhern Willens, des Allwillens. Deßhalb iſt auch die Bedingung wahrer Freiheit die Bildung, der Menſch muß zur Freiheit erzogen werden.

Wahre Freiheit iſt mit moraliſcher Freiheit identiſch, und iſt die errungene Herrſchaft des Gotteswillens, iſt Bewußtſeyn göttlicher Thätigkeit, bedingt vom Gegenſatze eines niedern Bewußtſeyns vom Sonderwillen des Individuums.

Dieſe moraliſche Freiheit iſt das eigentliche Ziel des Menſchen als Selbſtbehauptung des göttlichen Willens, der die Willkür bindet. Und dieſe Aufforderung des göttlichen Willens an den niedern iſt das Gewiſſen, und iſt als Sollen be-

dingt von einem Widerſpruche zwiſchen dem äußern und innern (höhern) Menſchen. Jene höhere moraliſche Freiheit iſt ohne Selbſtbeſchränkung (des Beſonderwillens) nicht erreichbar. Das Gefühl beſchränkter Willkür iſt das Leiden, und deßhalb der Schmerz die Geburt der höhern Natur.

Die ſittliche Natur des Menſchen iſt alſo eine Doppelnatur, die aber keineswegs in zwei getrennten Naturen, ſondern nur im Gegenſatze der Glieder einer und derſelben Natur, nämlich des Individual- und Univerſallebens beſteht. So iſt auch der Wille des Menſchen nur E i n e r; aber in entgegengeſetzter oder gegenſätzlicher Richtung zum Selbſtiſchen (Egoiſtiſchen) und zum Göttlichen (Allgemeinen). — Und eben dieſe Gegenſetzlichkeit des Einen Willens macht den Unterſchied aus zwiſchen den Menſchen und Gott, Deſſen Weſen reine lautere Einheit iſt. — —

Fällt Ihnen hier nicht ein, was das Sprichwort ſagt: Kinder und Narren reden die Wahrheit? — Allerdings gibt es im Menſchen als G e i ſ t w e ſ e n der Willen nicht zwei, ſondern nur E i n e n; er mag wollen, was er will (Sich oder Gott), ſo will er immer nur Etwas und E i n e s mit Ausſchluß des Anderen.

Wenn aber der Eine Wille im Menſchen, indem er Gott will, zugleich den höhern Willen in Gott will, weil er, als der höhere, Anforderung an ſeinen niedern Willen macht; ſo ſcheint es doch einerſeits, daß es im Univerſum mehr als Einen Willen gebe; andrerſeits aber muß doch abermal, wie nur Ein Weſen, ſo auch nur E i n Wille, als Univerſalwille im Weltall vorhanden ſeyn, welches Erſtere ja dieſe Wiſſenſchaft lehrt. Und hiermit wäre denn die Wiſſenſchaft abermal auf die Alternative geführt: entweder G o t t e s Willen, oder den p e r ſ ö n l i c h e n Willen der Creatur als Nulle zu behandeln; ſo wie früher

gezeigt wurde: daß, wenn das Verhältniß Gottes zu irgend einer Creatur wiſſenſchaftlich angegeben werden muß, wie das der Nulle zur Einheit, man auch eben ſo wiſſenſchaftlich das Verhältniß umkehren, d. h. den göttlichen (allgemeinen) Willen als Einheit, den beſondern Willen aber als Nulle erklären könne. Iſt aber der höhere Wille Gottes ein Wille, der Nulle iſt; ſo iſt ſeine Forderung ſelber null und nichtig; und Daſſelbe läßt ſich ſagen, wenn der niedere Wille als der executive das Schickſal der Nulle erlebt. Es wird daher doch nothwendig ſeyn, lieber Oheim! daß wir bald den Schlüſſel fürs Räthſel betrachten.

Doch wollen Sie nicht zuvor noch Einiges anhören über Nothwendigkeit, im Gegenſatze zur Freiheit und Zufälligkeit? —

Den Gegenſatz von Freiheit und Nothwendigkeit läßt dieſes Syſtem nur unter der Bedingung gelten, daß Nothwendigkeit als identiſch mit äußerm Zwang, und Freiheit, als bloße Negation deſſelben, als identiſch mit Zwangsloſigkeit feſtgehalten wird; — verwirft aber denſelben Gegenſatz, wenn unter Nothwendigkeit eine innere Nöthigung (Zwang), und unter Freiheit eine Zufälligkeit des Handelns, abermal als bloße Negation der inneren Nöthigung, verſtanden wird. Und es verwirft das Eine Glied dieſes Gegenſatzes (die Zufälligkeit) deßhalb, weil Zufälligkeit im Handeln ein bares Unding ſey, und zwar deßhalb, weil zufällig handeln ſo viel ſey, als ohne innern Grund handeln, oder (was eben ſo viel iſt) naturgeſetzlos handeln; kein Ding aber im Univerſum ſey ſo wenig ohne Natur und deren Geſetz, als ein Ding ein Unding ſey.

Daraus iſt zu erſehen, daß dieſe Anſicht den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit aufhebt,

und ihn bloß in einen quantitativen verwandelt. So heißt es ausdrücklich: „Der Freiheit Gegenſatz iſt die Gebundenheit, und dieſe iſt weſentliche Eigenſchaft alles Lebens; und der Gebundenheit Gegenſatz iſt die Entbindung des Lebens oder des Willens, denn der Wille iſt überall und durchaus. Aber auch überall gebunden: denn Nothwendigkeit ſey eine Idee, die Alles unter ſich begreife, folglich keinen wahren Gegenſatz haben könne. Denn ſelbſt Gott und Welt (Alleinheit und Allvielheit) ſind die höchſte Nothwendigkeit ſelber.“

„Und nun muß auch vom Geſetze der Freiheit (welches wir früher als den Allwillen im Gegenſatze zum Sonderwillen kennen lernten) geſagt werden: Es ſey nur das zum Bewußtſeyn erhobene Geſetz der Natur; und vice versa vom Naturgeſetze: Es ſey das bewußtlos wirkende Geſetz der Freiheit; welches aber als Geſetz im Reiche der Natur leichter zu erkennen iſt, als im Reiche der Menſchheit, — und eben dieſe leichtere Erkennbarkeit ſchleicht ſich im niedern Bewußtſeyn der Alltagsmenſchen als weſentlicher Gegenſatz zwiſchen Natur und Menſchheit ein.“ — — —

Wie nun aber bei ſolchen Axiomen noch von einem Widerſpruchsvermögen im Menſchen, — ferner, von einem Sollen im Gegenſatze zum Können (als Bedingung des Widerſpruchs), und endlich von einer Zurechnung, vernünftiger Weiſe die Rede ſeyn könne; iſt mir nur begreiflich unter Vorausſetzung: daß dieſe Ideen ſich zum Syſteme verhalten, wie die Keile zum Klotze, der in ſeinem Widerſtande jene wieder aus ſich heraustreibt. So machen es unſere philoſophiſchen Köpfe, wie die chineſiſchen Juſtizbeamten; ſie bringen nicht leicht einen Delinquenten um, aber bei gedeckter Tafel, in der er in aufrechter Stellung den Kopf ſtecken hat, laſſen ſie ihn ſich erdroſſeln und erhungern. So heißt es

vom Widerſpruchsvermögen, daß dieſes nichts Anderes ſey, „als die Doppelnatur des Menſchen, — die göttlich-natürliche, die in jeder moraliſchen Handlung vorkomme, und nur nach dem Uebergewichte des einen oder des andern Elements den Werth oder Unwerth einer Handlung ausmache."

„War es nun der vorherrſchende (böſe) Sonderwille, der eine Handlung beſtimmte; ſo konnte ja unmöglich zu gleicher Zeit der göttliche (gute) Wille vorherrſchen, d. h. der Menſch konnte nicht anders handeln; wiewohl er anders handeln ſollte." Und von dieſer Nothwendigkeit wird endlich behauptet: „daß ſie keineswegs alle und jede Imputation ausſchließe. Die Naturnothwendigkeit ſchließe wohl die moraliſche Imputation aus, aber die moraliſche Nothwendigkeit keineswegs eine moraliſche Zurechnung als Verpflichtung zur Sühne oder Ausgleichung, die in ihrer factiſchen Vollſtreckung Strafe genannt wird."

Vieles, was ich bereits über Doppelnatur — als Doppelwille im Menſchen geſagt habe, findet auch hier ſeine Stelle. Hier will ich nur noch hinzuſetzen: daß das Sollen in dieſem Syſteme nie in dem Sinne und in der Beziehung wie das Können genommen, und deßhalb nur ſcheinbar von Beiden geſprochen werden kann. Auf ſolche Weiſe kann der Landmann auch dem Naturleben gewiſſe Erſcheinungen imputiren, z. B. den Froſt zur Zeit der Baumblüthe, und er ſpricht ſich nach dieſer Anſicht recht ſpeculativ aus, wenn er ſagt: Es ſollte nicht frieren, nicht hageln. — Uebrigens braucht Niemand zum pantheiſtiſchen Fatalismus in die Schule zu gehen, um zu wiſſen, daß die Willensacte als ſolche ſich ausſchließen, und daß, wenn der eine eingetreten, der andere nicht auch zugleich eintreten könne. Aber der Eintritt des zweiten mit gleicher

Ausgeſchloſſenheit des erſtern ſetzt darum doch noch keinen ontologiſchen Widerſpruch in das Subſtrat des wollenden Subjects, d. h. in die freie Subſtanz, als ein Weſen, deſſen metaphyſiſcher Charakter wohl das Vermögen involvirt, einen Cauſalnexus abzubrechen, und einen andern von vorn anzufangen; aber keineswegs das Vermögen, das Unmögliche wirklich zu machen, d. h. das Nacheinander als ſolches zum Nebeneinander zu machen. Wenn ſich aber ein philoſophiſcher Kopf von ſolch' einem Dinge keinen Begriff machen kann, ſo läßt ſich dieſe Erſcheinung ja ſehr leicht daraus erklären: weil die Idee der Cauſalität in ihm in der Tagſeite ſeines Bewußtſeyns eine fixe Geſtalt angenommen hat. Speculativ ſchwangere Köpfe theilen nicht ſelten ein Schickſal mit ſchwangern Weibern: ſie pflegen ſich oft, wie man ſagt, an Etwas zu verſehen, und der Fötus kommt ohne ſeine Schuld zum verunſtaltenden Muttermale, — es müßte denn ſeyn, daß, ſo wie nach pantheiſtiſcher Anſicht jeder bewußten eine unbewußte Schuld vorangeht, (und zwar nach demſelben Geſetze, vermöge welches das bewußte Leben die Widerholung des unbewußten auf einer höhern Stufe iſt), ſo, umgekehrt, die unbewußte Schuld eine bewußte im Jenſeits vorausſetze.

Und ſo, lieber Oheim! ſtünde ich bei dem Schlüſſel, nachdem ich Ihre Geduld mit dem Räthſel und zum Theil auch ſchon mit der Auflöſung desſelben lange genug geprüft habe.

Sie werden mir freilich ſagen: Was bedarf ich des Schlüſſels für ein geöffnetes Schloß? — Auch hätte ich Ihnen den Schlüſſel gleich nach dem Schloſſe zeigen können, da der Verfaſſer ihn ſeinen Leſern ſogar vor dem Schloſſe analyſirt hat, — wahrſcheinlich, um in ihnen durch den meiſterhaften, kunſtreichen Schlüſſel das Intereſſe zu wecken für das Schloß

und ſeine Löſung; allein da der Schlüſſel von der Art iſt, daß er ſelbſt eines Schlüſſels, oder doch eines geheimen Kunſtgriffes bedarf, damit er ſeine Dienſte thue, ſo möchte ich doch von Ihnen hören: Ob ichs gefunden oder nicht.

Der Bart des Schlüſſels hat durch die Kreuzform vier Felder erhalten mit beſondern Aufſchriften unter der allgemeinen Ueberſchrift: Gegenſätzlichkeit in der Schöpfung. Es wird nämlich gehandelt:

a. Von der Allgemeinheit der Gegenſätzlichkeit im Univerſum; und zum Belege derſelben werden eine Menge Gegenſätze von verſchiedener Breite und Länge aufgeführt.

Die Allgemeinheit führt ſodann zu der Ahnung: Gegenſätzlichkeit könne wohl gar ein Naturgeſetz ſeyn.

b. Dieſe Ahnung aber wird zur Gewißheit erhoben durch die Einſicht in die Nothwendigkeit der Gegenſätzlichkeit in der Wirklichkeit.

c. Um aber dieſe Nothwendigkeit für die Wirklichkeit des Daſeyns (des bewußtloſen Seyns) durchzuſetzen, muß ſie zuvor in der Wirklichkeit des Denkens (des bewußtvollen Seyns) nachgewieſen werden.

Und auf dieſem Felde ergibt ſich nun: daß alles Erkennen bedingt ſey vom Gegenſatze, und zwar ſowohl im Allgemeinen als im Beſondern. In jener Hinſicht ſind die Glieder des Gegenſatzes: Erkennendes und Erkanntes, in dieſer Hinſicht wird als Geſetz aufgeſtellt: Alles wird nur in ſeinem Gegenſatze (oder durch denſelben) offenbar, d. h. mit Bewußtſeyn erkannt; ſo gibt's z. B. keine Vorſtellung von Geſundheit ohne alle Vorſtellung von Krankheit. Die Anwendung hievon aufs Böſe als Bedingung

der Erkenntniß vom Guten, unterläßt der Verfaſſer noch vor der Hand.

Kraft ſeines Geſetzes iſt das Verſchiedene nur erkennbar in ſeinem Gegenſatze der Einheit, und umgekehrt: dieſe Einheit nur erkennbar im Gegenſatze der Vielheit; ſo iſt z. B. die Unterſcheidung des Pferdes vom Hunde nur möglich durch den Gegenſatz des Allgemeinen, in welchem ſie ſind, hier nämlich der Begriff: Säugethier.

d. Die Anwendung nun lautet: Was für die Erkenntniß gilt, das gilt auch für die Wirklichkeit, inſofern jene wahr iſt. Denn das Weſen der Wahrheit beſteht doch vorzugsweiſe in der Uebereinſtimmung des Subjectiven und Objectiven. Das obige ſubjective Grundgeſetz in ſeiner Anwendung auf die objective Welt zerfällt demnach in folgende zwei Geſetze:

α. Die Glieder des Gegenſatzes ſind gegenſeitig durcheinander (relativ); d. h. die Glieder ſind nicht ſelbſtſtändig für ſich, ohne daß jedoch das Eine die Urſache vom Andern wäre; woraus ſodann folgt:

β. Die Entgegenſetzung der Glieder eines Gegenſatzes ſetzt Einheit desſelben voraus.

Wenn wir dieſen Schlüſſel nun in unſer Schloß ſtecken, ſo ergibt ſich allerdings folgende Apertur:

Das Gute und das Böſe bedingen ſich wechſelſeitig. Jenes ſteht und fällt mit dieſem, und Gutes und Böſes ſetzt ſeine Einheit in Gott voraus. Oder: Alles Leben iſt bedingt von Gegenſätzen; im moraliſchen Leben ſind ſie das Gute und das Böſe.

Und doch hat der Verfaſſer ſich ſo viel Mühe gegeben,

Gott als Satan, oder den Satan in Gott weiß zu waſchen!

Wie iſt in dieſem Räſonnement Wahres und Falſches untereinandergeworfen! Vor Allem glaube ich hier jenen Gedanken in Anwendung bringen zu dürfen, den Sie in einem Ihrer Briefe ausſprachen, wo Sie den Stammbaum der philoſophiſchen Syſteme entwarfen. Unter die mannigfaltigen Modificationen des Pantheismus zählen Sie auch diejenige, welche dadurch zu Stande kommt, daß der Begriff von Subſtanzialität formal behandelt wird, wodurch er ſodann mit dem Begriffe von der Allgemeinheit zuſammenfällt, und welcher dann in ſeiner Uebertragung auf das Verhältniß Gottes zur Welt den Satz erzeugt: daß ſich Gott zur Welt verhalte, wie das Allgemeine zum Beſondern. Iſt aber Gott einmal die Allgemeinheit, ſo muß Er als dieſe auch in jedem beſondern Weſen enthalten ſeyn. Als höchſte Allgemeinheit (und als dieſe der Complex von unzähligen andern ſubordinirten) bedingt Er ſodann im Vernunftweſen die angebornen Begriffe, welche zwar durch die Wahrnehmung des Mannigfaltigen in der Erſcheinungswelt erſt ins Bewußtſeyn treten, und dem formloſen Erfahrungsſtoffe die Form aufdrücken; aber dadurch doch erſt eine Erkenntniß mit Bewußtſeyn zugleich möglich machen.

Dieſe idealiſtiſche Anſicht aber läßt ſich ſchon von der Erfahrung zurecht weiſen, wenn es dieſen Leuten nur ernſt wäre, die Wahrheit als Uebereinſtimmung des Innern und Aeußern zu gewinnen. Allerdings iſt das Verſchiedene überall nur erkennbar im Gegenſatze der Einheit; aber dieſe Einheit iſt nicht das Allgemeine, gegenüber dem Beſondern und Einzelnen, das doch factiſch erſt gewonnen wird durch Abſtraction (die urſprünglich ſogar inſtinktartig eintritt) des Gemeinſamen in Vielem;

ſondern jene Einheit iſt das erkennende Subject ſelber, inſofern es ein Unwandelbares, Beharrliches iſt, im Gegenſatze zum Wechſel und Wandelbaren ſeiner eigenen ſowohl als fremder Erſcheinungen. Aber ſelbſt dieſer grobe Verſtoß, den kein Schüler der Logik macht, erklärt ſich aus dem Haupt- und Grundgebrechen dieſes Syſtems. Iſt das abſolute Ich, Gott nämlich, nur unter der formalen Categorie eines Allgemeinen behandelt worden; ſo kann das erkennende Ich allerdings nichts Mehr und nichts Beſſeres ſeyn wollen; und umgekehrt, wer am Ichgedanken nichts Beſſeres findet, als die höchſte, aber auch hohleſte Allgemeinheit: dem kann auch Gott, als abſolutes Ich, nichts Edleres ſeyn.

Und ſo wäre ich denn auch mit meiner Relation über das zweite Syſtem, und über die in ihm aufgeſtellte Natur des Böſen, zu Ende gekommen, welches, wie Sie ſehen, auch nur in Vergleich mit dem frühern, ſchon viel zu wünſchen übrig läßt. Die Entſtehung des Böſen iſt in dieſem kein Unbegreifliches, (wie in dem frühern), weil es ſich als Beſonderes aus ſeinem Allgemeinen deduciren läßt; ſie iſt ferner auch kein Jenſeitiges oder Transſcendentes, ſondern ein Dießſeitiges, wie alles Creatürliche als Beſonderheit Gott jenſeits ſtehen läßt, ſo lange überhaupt ein Unterſchied zwiſchen Allgemeinem und Beſonderm beſtehen ſoll. Das Böſe in ſeiner Entſtehung iſt endlich etwas rein Nothwendiges, da es mit der Weltwerdung, und dieſe mit Gottes Selbſtoffenbarung zuſammenfällt.

Betrachte ich nun noch, was dieſes Syſtem von der bibliſchen Erzählung des Sündenfalls hält, ſo kann das Urtheil über daſſelbe vollends nicht unentſchieden bleiben. Es ſoll nämlich dieſelbe nur eine allegoriſche Darſtellung des eintretenden Bewußtſeyns im erſten Menſchenpaare ſeyn, und der,

dieſer Cataſtrophe vorhergehende Zuſtand (das paradieſiſche Leben), der Stand der Unſchuld, war ein unbewußtes Inſtinktleben, weil alle Geiſtesentwicklung nur mit dem Bewußtſeyn beginnen kann. Denn jenes Bewußtſeyn kann nur durch einen geiſtigen Abfall zu Stande kommen, wie das leibliche Daſeyn durch einen phyſiſchen Abfall vom Geſammtleben der Natur zu Stande kömmt.

Jener Abfall aber des Menſchen ſey ein doppelter: von Gott nämlich, und von der Natur. Denn in dieſem Abfalle erkenne er ſich nur als eine Sonderheit, und nicht als eine Beſonderheit von einem Höhern, folglich nicht als begriffen in der höhern und niedern allgemeinen Weltenheit (Gott und Welt), und müſſe daher beyde als ein Fremdes zu ihm anſetzen und betrachten.

Und dieſe urſprüngliche Sünde habe ſich keineswegs deßhalb vererbt (fortgepflanzt), weil der erſte Menſch zufälliger Weiſe geſündigt habe, und weil die andern Menſchen vom ihm abſtammen; ſondern deshalb, weil das erſte bewußte Leben des Menſchen, ſo wie die Fortſetzung dieſes Bewußtſeyns ſammt ſeiner Ausbildung, ein urſprünglich Sündigen und Abfallen von Gott und Welt iſt.

Einen ähnlichen wenn auch nicht höhniſchen, doch großthuenden Seitenblick wirft auch das erſte Syſtem auf die Ausſage der Bibel. — Es wird ihr zwar einerſeits mancher Vorzug zugeſtanden in Vergleich mit den Mythen des Alterthums; andererſeits aber behauptet, daß ſie in einigen, und zwar bedeutenden Punkten im Nachtheil ſtehe. Dorthin gehört im Allgemeinen die ſcharfe Scheidung zwiſchen Geheimlehre und Profanglauben mittelſt Verkündigung Deſſen, was allen Menſchen zu wiſſen Noth thut, z. B. die Schöpfung alles Sichtbaren durch Gott (nicht durch einen niedern Demiurgen); — ferner, die

Verkündigung des Paradieſes, d. h. der urſprünglichen Schönheit alles Lebens; — in der Schöpfung des Menſchen endlich die ſcharfe Bezeichnung der Elemente ſeiner Natur, wie er theils Eigenthum der Natur, theils ein höheres Weſen ihm verliehen ſey. — Manches aber (und das ſtelle ſie den alten Mythen nach) übergehe ſie, beſonders was zum tiefern metaphyſiſchen Verſtändniß des Böſen und des Sündenfalles nothwendig ſey, wo ſie bloß bey dem empiriſchen Zuſtande der erſten Menſchen, als einem abſoluten Factum in der Urzeit ſtehen bleibe. Jener urzeitliche (nicht außerzeitliche) Zuſtand werde zwar von der Bibel ein Stand der Unſchuld genannt (d. h. der Einheit des Menſchen mit Natur und Gott, — inſofern die Natur, Gottes voll, für ihn göttliche Offenbarung war in der Form des unmittelbaren Geſetzes, welches auch ihr eigenes Leben beſtimmte), aber als Reflex des Außerzeitlichen verbarg er doch nur die bereits zum Kampfe aufgeregten Urkräfte. Und das Bewußtwerden in der bereits entſchiedenen Freiheit werde als der Abfall angegeben, von dem die Bibel allein, aber fälſchlich, Erwähnung mache. Im Leben aber ſey der bereits vorhandene Kampf nur emporgefunden, — nur empfindlich geworden. Der in der Bibel erwähnte Abfall ſey eigentlich nur eine nothwendige Entfaltung des böſen Keimes, der ſchon vor aller Erſcheinung allem Leben ſich eingeſenkt hatte, und zwar eine nothwendige Entfaltung in beiden Elementen ſeiner Natur. Das Ich konnte der Verſuchung nicht entgehen: trennend ſich in ſich ſelbſt zu iſoliren, und die Selbſtheit zum Gefühl der Selbſtigkeit zu ſteigern. Aber des erſten Menſchen Fall ward nicht erzeugt durch Stolz, d. h. durch Empörung gegen Gott, ſondern nur durch falſche Luſt nach dem Niedern, und zwar im Momente der Gottesvergeſſenheit; und die unmittelbare Folge hievon war: daß den Herrn der Natur eben jene untern

Kräfte der Sinne zu beherrſchen anfingen. Aber eben, weil die Zerrüttung ſeines Weſens nur in einer Umkehrung der Gottverliehenen Kräfte beſtand; ſo ſey in dem ſo gefallenen Geſchlechte eine Herſtellung möglich geweſen, wie ſie für das primitive Böſe, den Satan, nicht möglich war, weil er aus Stolz ſich empörend, ſich ſelber einem unwiederbringlichen Abfalle hingab.

So viel aus beiden Syſtemen über das Wort der heiligen Schrift und ſeine Deutung. Ich muß geſtehen, daß ich, nachdem ich die frühere Gedankenreihe über den außerzeitlichen Abfall der Freiheit geleſen hatte, auf ſolch' eine Wendung des Räſonnements nichts weniger als gefaßt war. Wenn die Sünde des Zeitmenſchen ſein Iſolirungsact von der Natur als Gottesoffenbarung, iſt; ſo iſt ja dieſe Sünde kein Reflex des außerzeitlichen Abfalls, inſofern dieſer eine vollzogene Iſolirung des Geiſtes von Gott iſt. — Man ſage mir ja nicht: die Natur ſey ja auch Gottes, inſofern Er Sich ſelber in ihr durch ſie offenbart. Ich will mich einſtweilen ſogar ächt pantheiſtiſch erklären und ſagen: Die Natur iſt Gott ſelber, nur in einer andern Form, als in der Geſchichte; ſo iſt bey all' dieſer Erklärung die Zeitſünde doch noch lange kein bloßer Abdruck der außerzeitlichen.

Denn es wird ja ausdrücklich von jener behauptet: der Menſch habe ſich hingegeben an die Luſt und Macht der Naturkräfte, ſo, daß er von nun an von ihnen beſeſſen und beherrſcht ward; ein Hingebungsact aber an Gott in der Natur iſt ja doch kein Iſolirungs- und Selbſterhebungsact, wie er von der außerzeitlichen That klar und beſtimmt prädicirt wird.

Es iſt mir freilich nicht unbekannt: daß chriſtliche Asceten

in ihren Meditationen über die Erlöſung der gefallenen Menſchen im Gegenſatze mit der Nichterlöſung der gefallenen Engel einerſeits den Grund dieſer in der Unerlösbarkeit der letztern, und hievon den Grund in dem autocratiſchen Selbſterhebungsacte geſucht haben, inſofern dieſer zugleich nothwendig eine Abſtoßung, und in dieſer eine Fixirung oder ideale Verſteinerung in ſich ſchloß; andererſeits aber die Erlösbarkeit des Menſchen und ſeiner Nachkommen darin ergründet zu haben glaubten, wenn ſie den Geiſtesſtolz (für den ſelbſt der Buchſtabe der Schrift zu deutlich ſpricht, als daß er rein abgeläugnet werden könnte) recht tief in den Hintergrund, dafür aber die Sinnlichkeit ſowohl (und in specie die Eßluſt, gepaart mit der Neugier) — als die Verführung ſo in den Vordergrund ſtellten, daß von dem Stachel der eigentlichen Sünde in dieſer Mummerei nichts als die Scheide desſelben zu ſehen war. Bei alle dem aber darf doch nicht überſehen werden: daß, was einem zerſchlagenen Meditanten durch die Finger zu ſehen, an einem kernfeſten Speculanten nach der Goldwage zu tadeln iſt; ſelbſt bei dem Zugeſtändniſſe, daß mancher glückliche Fund in jenem Felde, manche glänzende Fenſterſcheibe im Treibhauſe Satans hienieden eingeſchlagen hat, — weil er nämlich von der Steinſchleuder der Speculation Schwung und Richtung erhielt.

Ich muß Ihnen geſtehen, lieber Oheim! es geht mir in gewiſſer Hinſicht mit derlei Anſichten über die Bibel, wie mit den gangbaren Anſichten über die Natur. Sie erinnern ſich wohl noch aus einem frühern Geſtändniſſe, das ich mir in letzterer Beziehung immer einen gewiſſen Adelſtolz habe zu Schulden kommen laſſen, ſo oft es in der Wiſſenſchaft darauf abgeſehen war: daß der Menſch als Geiſtweſen mit der Natur unter ihm Brüderſchaft machen ſollte. Ich werde

mich ſtets herzlich darüber freuen, daß unſere Zeit, und unſere, die deutſche Nation das ſichtbare Univerſum nicht mehr als einen ungeheuern Flaſchenzug (der ſich ſelber aufzuziehen die Beſtimmung hat), oder als Thurmuhr in der Stadt Gottes mit oder ohne Glockenſpiel, mit oder ohne tauſendjährigen Kalender, anſchauen mag; aber mit der Ebenbürtigkeit irgend eines Menſchengeiſtes, (ſelbſt im Feuerländer), mit ihr ſoll man mir vom Halſe bleiben. Ich will die Mutter Natur gern als Kuh und Stier Apis betrachten; aber Weihrauch kann ich ihr keinen ſtreuen, — ohngeachtet ich nichts deſto weniger ihr Oel und Wein in die Wunde möchte gießen können, — ihr, die durch den Menſchen unter die Räuber gefallen iſt! — So geht mir's auch (und iſt mir's immer gegangen) mit der Bibel, nur im umgekehrten Verhältniſſe. Es iſt mir einmal zu wenig für das Buch der Bücher, wenn man daſſelbe als die Trivial-, wenn auch Muſter- und Hauptſchule aufſtellt, in die man alle Menſchen ohne Ausnahme ſchickt, die überhaupt nur leſen und ſchreiben lernen wollen; den Mythus aber vom Himalaya bis zum Parnaß als die Hochſchule verehrt, welche die hochbegabten Kinder der großen Familie frequentiren müſſen, um ihr Talent auf Zinſen anzulegen. Ich habe mir über den Grund dieſer Antipathie von den früheſten Jahren her, noch nicht viel den Kopf zerbrochen, (und finde auch eben nicht nothwendig, es künftig zu thun); ſey es nun, daß ſie nur die Nachtſeite von der Tagſeite einer frühern Liebe zu einer alten Bilderbibel mit Holzſchnitten ſey, oder daß die derſelben zu Grunde liegende Vorliebe ihre zarten Wurzelfaſern in die, von der Hand meines frühverblichenen Vaters geſchriebenen Vorlegeblätter der Kalligraphie treibt; — mir iſt die heilige Schrift das Mane, Thekel, Phares über dem nächtlichen langen Luſtgelage der Mythen vom Indus bis zum Tiber. Und nur weil dieſe Schrift in dem großen Bilderſaale zu ſehen iſt, können

Jene, die ſie zu deuten wiſſen, den Reichthum des Saales ſich wahrhaft zu Nutzen machen. Die Bibel gilt mir für das Leben der ganzen Menſchheit, was ſie mir im Leben geweſen: der Finger aus der Wolke.

Ja ich ſollte eigentlich ſagen und bekennen: ſie war mir ein Muſterblatt für die Orthographie und Kalligraphie des Lebens; denn der Inhalt des erſten von Vaterhand war: „Himmel und Erde werden vergehen; Meine Worte werden nicht vergehen.“ Und: „Was nützt es dem Menſchen, wenn er die ganze Welt gewinnt, und an ſeiner Seele Schaden leidet?“ Und als ich einſt die Mutter fragte: wie der Menſch Schaden nehmen könne an ſeiner unſichtbaren Seele? — da ſah ſie mir feſt ins Auge und ſprach: Wenn der Menſch glaubt, daß des Herrn Wort vergehe, und die Welt ewig beſtehe! — Und was ich damals nicht verſtand, (aber nicht vergeſſen konnte, denn ich bekam dieſelbe Antwort als Text meines zweiten Blattes), das verſtand ich ſpäter, — und es hat mir durchs Leben geholfen! Drum möge es hier auch ſtehen als ein Tannenreis im Todtenkranze der Seligen, — und das didactiſche Gedicht der Speculation über die Geneſis des Böſen im Univerſum geſchloſſen ſeyn mit einer Fiſcheridylle aus dem bürgerlichen Leben; — das Netz war die Bibel, ausgeworfen von Vater- und Mutterhänden, und der Gezogene oder Gefangene dießmal

Ihr

Einſiedeln am 1. Sonntage im Advente 1827.

Neffe mit naſſen Augen
Thomas Wendeling.

Zweiter Brief.

Lieber Thoms! Mein Neffe!

Von Wem und ſeit wann haſt Du denn gelernt, Deinen geiſtlichen Herrn Vetter ſo zum Beſten zu haben? — Wie meine Dorf- und Schulkinder auf den erſten Schnee oder auf die Adventsgabe des heiligen Nicolaus, freute ich mich auf Dein Briefpacket. Aber wie jene nicht ſelten gegen ihre Rechnung ſtatt der Gabe vom heiligen Biſchofe, die Ruthengarbe von ſeiner infernalen Begleitung bekommen, ſo fand auch ich mich dießmal ſchmählig getäuſcht. Ich erhielt wirklich Deinen Brief ſammt Inlage am Feſte St. Nicolai, und es iſt doch in der That alles Eins, ob ich letztere nach ihrem Inhalte mit Strafruthen vergleiche, oder ob ich die zwei Contrefaits des Böſen, Rüpel oder Krampus nenne. Wird der Schweif vom Cometen am geſtirnten Himmel eine Strafruthe genannt: warum nicht auch von Cometen am Horizont der Wiſſenſchaft? — Deine beiden Gemälde aber vom Böſen in der Welt ſind Silhouetten oder Schattenriſſe, die gewöhnlich zwar mit dem Storchſchnabel fabricirt werden, die aber dießmal ganz coloſſal ausgefallen ſind, und bei denen Satan ſelbſt — und zwar in ſeinem beſten Humor, geſeſſen zu ſeyn ſcheint. — Ja, Thoms! ſelbſt als alter und als geiſtlicher Herr, denen doch die Welt gewöhnlich den Vorwurf macht: daß man ihnen den Satan nie ſchwarz genug malen könne; muß ich dergleichen Contrefaits von ihm coloſſal finden!

*

Doch, lieber Junge! — der Teufel ſoll zwar blitzdumm ſeyn, wie der Dichter ſagt, (und ich widerſpreche ihm nicht) durchaus aber nur in gewiſſer Beziehung; denn in einer andern iſt, wie die Kinder dieſer Welt, ſo auch der Teufel klüger in ſeiner Art als Du glaubſt — wiewohl mir bey dieſer Behauptung gar nicht in den Sinn kommt, die Meinung gewiſſer ſpeculativ ſeyn wollender Theologen zu unterſchreiben, die dem Unterſten, d. h. dem Bornirteſten der Teufel eine höhere und tiefere Wiſſenſchaft einräumen, als allen Meiſtern und Schülern des geſammten menſchlichen Wiſſens. Dieſe und ähnliche abnorme Bauchrednerei, die meiſt aus einem von unverdaueter Wiſſenſchaft verdorbenem Magen hervorgeht, und in der Traumwelt leicht für Geiſterſtimmen gehalten wird, iſt von den großen Lichtern auf dem Leuchter der katholiſchen Kirche mehr als ein Mal Lügen geſtraft; ich erinnere in dieſer Hinſicht blos an das bekannte: **O felix peccatum Adami!** Sind Dir die Pfiffe und Kniffe des Teufels nicht aus der Darſtellung ſeiner Metamorphoſen von Görres Meiſterhand bekannt? Der alte Widerſacher hat freilich ein Hauptſtratagem ausgeführt, wenn er's dahin gebracht hat, daß man ſeine reale Exiſtenz deßhalb negirt weil jene bloß die Hypoſtuſirung einer Abſtraction negativen Inhaltes ſey. Ein anderer Kunſtgriff ſeiner Taktik aber iſt auch dieſer, daß er ſeinen Porträtmalern in der Wiſſenſchaft den Pinſel führt, indem er ſie anführt, das ganze Univerſum ſchwarz anzuſtreichen — bis auf einen gewiſſen Punkt, wo er ihnen denn einen derben Strich durch die Rechnung macht. Und dieſen gewiſſen Punkt, der im Innern der Menſchenwelt liegt, und von da erſt nach Außen hin ſich reflectirt, hat Keiner von Deinen zwei Malern getroffen.

Du wirſt dieſe Worte von mir vielleicht in Widerſpruch finden mit meiner frühern Aeußerung über Fichte's Freiheitslehre, die da lautete: »Ein ſchöner Zug, der Fichte's

Weltanſicht als Tochter der Hegel'ſchen vor der Mutter auszeichnet, iſt im Allgemeinen die Unterſcheidung unvollendeter und vollendeter Freiheit, und zwar vollendet durch die ſich erhebende Anſchauung, in der zugleich Gott miterfaßt wird, wenn der Geiſt ſich in ſeiner Freiheit erfaßt hat. — Im Beſondern aber: daß dieſe Erhebung, ſo wie ſie von der Freiheit getragen werde, ſo auch von dieſer zurückgenommen werden könne.« — Ich habe aber auch, wie Du weißt, hinzugeſetzt: „Ein Anderes aber iſt die Frage: ob Geiſter in ihrer Identität mit dem Weſen Gottes eines Mißbrauchs der Freiheit fähig ſeyen, ſintemalen dieſer Mißbrauch, im Widerſpruche mit Gottes Willen begriffen, dieſen Widerſpruch von der ſogenannten Creatur in die Gottheit ſelber hineintrage, folglich Gott in der Idee vernichte." Heute aber, nachdem ich aus Deiner Bemerkung hierüber erſehe, daß Du tief genug in das Verſtändniß eingedrungen biſt, kann ich mich noch beſtimmter ausſprechen, und Du wirſt mich verſtehen, wenn ich ſage: daß das Ich im Pantheismus ſich nie ohne Gott erfaſſe, ſelbſt wenn es ſich außer Gott erfaßt, eben weil es auch in der letztern Erfaſſung als von einerlei Weſenheit mit Gott, Gott zugleich nothwendig mit-erfaſſen muß. — Wollte man aber die Erfaſſung des Ich außer Gott, etwa als gleichbedeutend anſehen mit der ohne Gott; ſo kann dieſe doch nie als eine That gegen den göttlichen Willen angeſehen werden, weil ſonſt die Selbſtobjectivirung Gottes, in ſeinem höhern Selbſtbewußtſeyn mittelſt Analyſe Seiner ſelbſt, als die Urſünde angeſehen werden müßte; denn eben in und durch dieſen analytiſchen Act iſt die Creatur als göttliche Monade ins Daſeyn getreten, und zwar mit gleichem Rechte: Sich ſelbſt zu objectiviren d. h. Sich ſelbſt als Solches, mit Ausſchluß jedes Andern, zu erfaſſen. Mit Einem Worte: Wenn die Creatur nur durch

die Acte des (niedern und höhern) göttlichen Bewußtſeyns zu Stande kommt; ſo kann derſelbe Act des creatürlichen Bewußtſeyns, der Creatur ſo wenig als Gott, — oder Gott eben ſo ſehr als der Creatur, zur Sünde angerechnet werden; davon zu ſchweigen: daß der Erhebunsact unvollkommner ſeyn muß, als der der Trennung; da nur in dieſem die Selbſtobjectivirung zu Stande kömmt. Dort wie hier aber hört das Böſe auf böſe zu ſeyn, und die Moralphiloſophen können ſich die Mühe erſparen, Theodiceen zu ſchreiben, um das Böſe wie das Uebel in der Welt zu erklären, und mit dem Urguten in Harmonie zu bringen.

Dieſer gute Rath gilt aber ganz vorzüglich dem Verfaſſer der zweiten Theodicee, die nicht bloß eine Apologie, ſondern eigentlich eine Apotheoſe des Teufels genannt werden muß. Uebrigens haſt Du dem Verfaſſer als einem ſterbenden Fechter des geſchlagenen Pantheismus der alten Identitätslehre wirklich zu viel Ehre angethan, daß Du Dich ſo in die Bruſt ihm gegenüber geworfen, als könne er wirklich noch vom Boden aufſtehen. Oder warum wollteſt Du, etwa aus mißverſtandener chriſtlicher Liebe gegen Feinde, gegen dergleichen Leute auf dem ſpeculativen Schlachtfelde den Arzt ſpielen, gegen ſie, die jeden Verband als eine Feſſel anſehen und von ſich werfen? Laß ſie liegen, rathe ich Dir; ſie ſterben ohnehin, wenn nicht an der Schwind-, ſo doch ganz gewiß an der Windſucht. Bei größerer Bekanntſchaft mit der philoſophiſchen Literatur unſerer Zeit wäreſt Du auch gewiß an ihm vorübergegangen, wie der jüdiſche Levit mit abgewendetem Geſicht an Dem vorüberſchlich, der unter die Mörder gefallen war; denn ſeine zwei Hauptquellen, aus denen er nicht bloß geſchöpft, ſondern die er ausgeſchöpft hat, ſind: Kieſer's Tellurismus, aus dem er ſeinen Schlüſſel geholt, und Schelling's Abhandlung über die menſchliche Freiheit,

aus welcher er das Schloß ſich zugeeignet hat; denn was er über das Verhältniß der Freiheit zur Nothwendigkeit ſagt, ſind Ausſprüche Schelling's. So heißt es in jener Abhandlung unter Anderm: „Zufälligkeit iſt unmöglich, weil widerſprechend der nothwendigen Einheit des Ganzen, d. h. der Vernunftidee. — Allein zwiſchen Zufall und Nothwendigkeit gibt's ein Drittes, nämlich: höhere Nothwendigkeit.“ Ich glaube, mit gleichem Rechte hätte er jenes Dritte auch als tiefere Zufälligkeit bezeichnen können, — vorausgeſetzt, daß ein ſolches vorhanden iſt und nach Einem der beiden Glieder beſtimmt werden kann. Und was iſt dieſe letzte Abhandlung anders, als eine Verlaſſenſchafts-Abhandlung der erdroſſelten Freiheit, ſammt einem honetten Leichenſermon, da ihr ein ehrliches Begräbniß auf geweihter Erde von Rechtswegen nicht zu Theil werden konnte; in dieſem Geſchäfte aber iſt dem Verfaſſer derſelben die abgeſchiedene Seele eines Jakob Böhme mit Rath und That zur Seite geſtanden, und was Schelling dem Jakob Böhme, das hat ſeit Dem gar Mancher dem Schelling nachgeſprochen. Wo das Aas iſt, da ſammeln ſich die Adler. — So iſt unter Andern dem geiſtreichen Naturphiloſophen Steffens der Gegenſatz von Freiheit und Nothwendigkeit nicht der höchſte, wohl aber der von geſetzlich und geſetzlos, ſo wie ihm eigentlich das Schwanken zwiſchen beiden die Freiheit iſt. Letzterer Gegenſatz aber gilt ihm als der höchſte, weil er ſich nicht vermitteln läßt, und eben in dieſem Charakter gilt er ihm — alles Daſeyns weſentlicher Theil.

So ſtehen die Sachen, mein lieber Thoms! mit der Freiheit des Willens unter dem freiſinnigen Volke der Deutſchen, die nun allerdings nicht mehr Bärenhäuter ſind; dafür aber führen ihre großen Geiſter die Freiheit als

Floh an einer goldenen Kette herum; keineswegs aber um dieſem, ſondern um der Filigranarbeit des Goldſchmidts Anbeter zu erwerben. Aus den alten Kartenſpielern ſind Kartenmaler, und die Freiheit iſt zum Kartenkönig geworden; und ſo ſcheint erſt das ſchlimme Hazardſpiel zu beginnen. Denn reiße man nur Ein Blatt aus der Roſe des zur Ideenwelt erblüheten Geiſtes, — das Herzblatt der einen Freiheit; und alle andern Blätter fallen ihr gewiß nach, bis auf den Stengel, deſſen man ſich nun als eines Zahnſtochers bedienen kann. Mir wenigſtens gilt es gleichviel, ob aus der Ideen-Uhr des Denkgeiſtes der Perpendikel der Freiheit, oder das Gewicht der Idee Gottes herausgehoben wird; es gibt zwar jedesmal eine ganz andere, aber immer ſehr trübſelige Erſcheinung; denn meſſen kannſt Du bei ſolchem Zuſtande der Geiſtesuhr ſo wenig die Ewigkeit, als bei gleichem Schickſale einer Wanduhr den Verlauf der Zeit.

Daher kommen aber auch die eben ſo ſonderbaren als allgemeinen Erſcheinungen auf dem Gebiete des ſittlichen Lebens, worüber die Klagen in unſern Tagen ſo laut werden. Auch der große Haufe ſpricht von ſeinen ſündlichen Neigungen und Fehlern, wie von langen Haaren und Nägeln, die denn doch abgeſchnitten werden müſſen, weil es einmal Mode iſt ſie zu ſcheren und zu ſchneiden. Auch der große Haufe ſpricht von eigentlich ſittlichen Verſchuldungen als von Naturſchwachheiten. Iſt Einer wollüſtig, ſo heißt es: Er hat feuriges Blut; iſt Einer argwöhniſch, ſo hat er ſchwarzes Blut; der Jähzorn kommt von überlaufender Galle u. ſ. f. — Woher nun dieſer Lieblingsbegriff von Schwachheits- und Temperamentsſünden, von denen die heilige Schrift nichts weiß? — Woher anders, als aus den modernen Catheder- und Kanzelvorträgen, in denen ſo ſelten die Rede iſt von Sünde als Verſchuldung und

Miſſethat, deſto öfter aber als von Irrthum, Schwäche und Mangelhaftigkeit? Und woher endlich dieſe Kanzelblumen, wenn nicht aus den Treibhäuſern der Hörſäle, in denen die Sünde als moraliſches, ſo wenig vom phyſiſchen Uebel weſentlich verſchieden gedacht wird, als der freie Geiſt von der nothwendigen Natur?

Du haſt Recht, mein guter Neffe! wenn du ſolche Denkart den Gräuel der Verwüſtung an der heiligen Stätte der Freiheit nennſt; und ich habe nicht ganz unrecht, wenn ich in ſolchen Tagen die Zeit erblicke, in der Niemand ſelig würde, wenn dieſe Tage nicht abgekürzt würden. Wer kann ſelig werden wollen, wenn er nicht unſelig werden kann, weil er ſelig werden muß? — Und wer ſoll jene Zeit ſchon in unſern Tagen abkürzen, wenn die Auserwählten in der Wiſſenſchaft nichts ſind und nichts ſeyn wollen, als blinde Führer des blinden Haufens? —

Als ein vor Kurzem noch ganz inniger Anhänger der kritiſchen Schule (dieſer ſtabilen Freiheits-Miſſion in einer frivolen Zeit) wirſt Du mich nun freilich fragen: Wie die Zeit ſo ſchnell um dieſen Schatz habe kommen können? — Mit andern Worten lautet die Frage: Wie kam's, daß die Adler in deutſcher Wiſſenſchaft ſich um jenes Aas verſammelt haben? —

Dieſe Frage ſteht mit einer andern in gegenwärtiger Zeit auf einer und derſelben Linie, nämlich: Wie kommt's, daß der orthodoxe Proteſtantismus ſich an die Viſionen eines Swedenborgs hängt? Und wenn Dir die tiefe und allſeitige Behandlung dieſes Gegenſtandes von der gewandten Feder eines Görres bekannt iſt, ſo wirſt Du Dir auf Deine eigene Frage Antwort zu geben wiſſen.

Jakob Böhme iſt mir eine eben ſo ſeltſame und wichtige Erſcheinung in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes wie Swedenborg, und ich war von jeher ſehr übel zu ſprechen auf jene Geſchichtſchreiber der Philoſophie, die an ihm nie etwas Anderes fanden als einen apocalyptiſchen Schwärmer, — und die doch in einer Zeit lebten und ſchrieben, die ſich durch die Thatſachen des ſo genannten thieriſchen Magnetismus wohl in den Stand geſetzt ſah, in das Seelenleben überhaupt tiefere Blicke zu thun, und hiedurch das wunderbare Leben ſolcher Geiſter, wie keine Zeit vorher, zu würdigen.

Jakob Böhme war ein Zeitgenoſſe Baco's, und nach meiner Anſicht nimmt er neben Baco dieſelbe Stelle ein, die Swedenborg neben Newton behauptet, und ſteht zu ſeiner Zeit und zu den Beſtrebungen des 16. Jahrhunderts in demſelben Verhältniſſe, wie Swedenborg zu denen des 17. Seculums. Wie Swedenborg und Newton am Ablaufe der naturphiloſophiſchen Beſtrebungen der neuern Zeit ſtehen; ſo ſtehen Baco und Böhme im Auslaufe derſelben. Sehr richtig ſagt Görres am Schluſſe ſeiner verdienſtvollen Arbeit: „Er (Swedenborg) hat in einer, im gröbſten Materialismus verkommenen Zeit als ein Zeuge für das Daſeyn einer höhern Welt unerſchrocken und ehrenvoll geſtanden;" — war aber dieſer kraſſe Materialismus nicht der durchgebildete Empirismus und Realismus in der wiſſenſchaftlichen Behandlung der Natur, wie Baco ſelbe einleitete und handhabte, zu denen Jakob Böhme durch den ſomnambulen Blick ſeines Geiſtes in die Nachtſeite der Natur, ſeiner und der Folgezeit den Idealismus darbot? — Es iſt eine merkwürdige und eben nicht ſo ſeltene Erſcheinung in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes, daß er in einer und derſelben Zeit in die entgegengeſetzten Beſtrebungen auseinander fährt, — gewiß nicht, um

die Menſchheit auseinander zu halten, ſondern um die mittlere Richtung zu gewinnen und ſo die unſterblichen Seelen unzähliger Menſchen vom Untergange zu retten. Können und müſſen wir alſo Jakob Böhme dieſe Stelle anweiſen, ſo darf es uns gar nicht wundern, wenn die Philoſophen auf dem Wege einer nicht-atomiſtiſchen, dynamiſchen Behandlung der Natur dem Idealismus in die Arme gelaufen ſind; — wohl aber darüber, daß ſie aus der idealen Weltconſtruction Jakob Böhme's ganz beſonders das manichäiſche Element herausgeſucht und ſich einverleibt haben. Bey Jakob Böhme ſelbſt, der als Lutheraner zu einer Zeit in der Lauſitz lebte, wo der Calvinismus mit der Idee einer fataliſtiſchen Gnadenwahl um ſich griff, läßt ſich der manichäiſche Einſchlag als ein Hinübergreifen ſeines Taglebens in die ſomnambule Anſchauung der Natur, — ſo wie andererſeits das Hinüberwuchern der Reſultate aus dieſer Anſchauung in ſeine metaphyſiſche Weltconſtruction leicht erklären; wie aber bei den Naturphiloſophen des 19. Jahrhunderts? — ? — *).

---

*) Eine indirecte Antwort auf dieſe Frage hat die Philoſophie auf dem prot. Boden der Gegenwart gegeben; wenn ſie in Jacob Böhme „weder einen Philoſophen, noch einen Dichter, ſondern einen Schriftſteller von prieſterlichen und prophetiſchen Character, eine apoſtoliſche Perſönlichkeit im wahrhaften Sinne ſowohl von Seite ſeiner Geiſtesanlage als von der ſeiner ſittlichen Geſinnung findet" welche doppelte Bedingung ſich die Apoſtel Jeſu ohnehin nie im ausſchlüßlichen Sinne zugeſchrieben hätten. Sie nennt Ihn „eine durchaus geſunde Frucht am Baume philoſophiſcher Myſtik, wie dieſer aus der Doppelwurzel einer jüdiſch-chriſtlichen Kabbaliſtik und einer neoplatoniſch-areopagitiſchen Speculation emporgewachſen, und an welchem die alte Gnoſis nur ein wilder Seitenzweig geweſen ſey." — Der Grund von dieſem Urtheile über J. Böhme als religiöſen Seher ſoll in dem Verhältniſſe der Myſtik des Proteſtan-

Sturmbewegte Zeiten, wie ſolche die letzten Decennien des 18. und die erſten des 19. Jahrhunderts waren, ſind freilich ein ſtarker Impuls für die ſpeculativen Geiſter, das relative Seyn in dem contradictoriſchen Gegenſatze vom Guten und Böſen aufzufaſſen und als

---

tismus zur Dogmatik des Katholicismus im Zeitalter der Reformation, nach der Ausmittlung derſelben Philoſophie, liegen. Auch jene ſey ſo wenig eine Philoſophie wie eine ſpeculative Theologie geweſen; wohl aber ſey ſie zur Dogmatik der alten Kirche in gleicher Beziehung geſtanden, wie jede andere religiöſe Offenbarung, die erſt dann in der Geſchichte, als etwas Unerhörtes auftrete, wenn die Zeit erfüllt iſt. So habe ſich's mit dem Chriſtenthume gegenüber der organiſch abgeſchloſſenen heidniſchen Geiſtesbildung verhalten; und ſo auch im Chriſtenthume ſelber zwiſchen proteſtantiſcher Myſtik und dem Gebäude der Kirche und ihrer Wiſſenſchaft. Die Myſtik ſey ihrem Weſen nach nichts als „die Reaction des univerſellen Geiſtes gegen die Einſeitigkeiten, welche verſchuldet wurden durch die Unvollkommenheit der Organe des Chriſtenthums" namentlich in der Auffaſſung ſeiner Lehre. Kurz: die moderne Philoſophie will die Einſicht feſtſtellen helfen: „daß der Philoſoph der Gegenwart, in J. Böhmes Anſchauungen nicht die Speculation eines andern Philoſophen vor ſich zu haben meine; ſondern eine geiſtige That von derſelben Realität, wie allenthalben die Realität des Inhaltes iſt, den die Philoſophie nicht aus ſich ſelber zu erzeugen, ſondern als gegebenen bloß zu verarbeiten hat." Dabey aber — heißt es weiter, dürfe der Philoſoph doch ſagen: daß jene Thatſache vorzugsweiſe für ihn d. h. um Seinetwillen da ſey; indem ſie ſonſt nicht bloß unbegriffen, ſondern auch unergriffen bleiben würde. So Dr. Chr. G. Weiße in der Fichtiſchen Zeitſchrift IV. Bd. 1. Heft. 1845.

Hiemit wiſſen kath. Denker zugleich: An Wen ſie ſich zu halten haben, wenn ihre chriſtlich wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen auch außer der Kirche, auf Anerkennung rechnen wollen; nämlich an J. Böhme als Philosophus teutonicus.

ſolches aus dem abſoluten Seyn zu begreifen; das Reſultat aber ſolcher Beſtrebungen kann nur dieſes ſeyn, daß entweder zwei Abſolute als die Quellen als Seyns aufgeſtellt werden, oder daß man in dem Einen Abſoluten einen doppelten Quell, für das Gute und für das Böſe entſpringen laſſe. Die gemeinſame Wurzel beider Reſultate liegt in der Natur des contradictoriſchen Gegenſatzes, auf ethiſchen Gebiete, der in ſich ſo wenig eine Vermittlung, als ein tertium comparationis zuläßt. Auf die Wahl des einen Reſultates vor dem andern hat die jedesmalige Entwicklungsſtufe des ſpeculativen Zeitgeiſtes ſehr großen Einfluß; dieſe war aber in der Zeit, als Jakob Böhme den Naturphiloſophen den Zugang zum Allerheiligſten der Natur eröffnet, die eines idealen Pantheismus, der das Verhältniß des Relativen zum Abſoluten, als ein Verhältniß des Beſondern zum Allgemeinen, des Real-Mannigfaltigen zur idealen Einheit, feſthielt. Bei einer ſolchen Lage der ſpeculativen Intereſſen war alſo ein Dualismus gleichewiger Principien, als Götter, nicht zu erwarten, wohl aber ein Dualismus der Principien in dem Einen Gotte; — und ſo kam es nach meiner Anſicht, daß der calviniſtiſche Fatalismus, der bei Jakob Böhme aus dem religiöſen Tagsleben in ſeine clairvoyante Naturanſchauung hinüber, und aus dieſer wieder in ſeine Theologie als Manichäismus zurückfuhr, in unſern Naturphiloſophen ſich ſtreng philoſophiſch als Dualismus göttlicher Principien geſtaltete, die es ſodann zur beſondern Aufgabe aller Spekulation machten: jenen Dualismus als Widerſpruch in all' und jeglichem Daſeyn in beiden Hemiſphären des Univerſums nachzuweiſen. Eine unausbleibliche Folge hievon iſt, die von mir oben genannte Anſtreicherei des Univerſums mit infernaler Kohle — bis auf einen gewiſſen Punkt; ſo lange ſie dieſen aber mit ihrer Pinſelei nicht getroffen haben, lacht Satan ſie heimlich aus, und deſto mehr, je mehr in jenem Färbergeſchäfte Einer den Andern über-

bietet, indem jenes für ihn eine wahre Schönfärberei und Weißbrennerei iſt.

Du aber, guter Thomas! ſey kein Stiefel, d. h. ſetze Dich nicht in Correſpondenz und Rapport mit Jakob Böhme, und laß Dir das Heulen und Zähnklappern der Hölle nicht als die im großen Hallelujah taktſchlagenden Caſtagnetten einſchwärzen. Denn Einen von beiden Ausgängen erlebt dieſe Philoſophie: entweder erbauet ſie der Höllengluth einen ewigen Altar am Throne des Allerheiligſten, — oder, das Reich des Lucifer's geht nach echter Parſenlehre einſt rein auf in das Lichtreich des dreieinigen Gottes.

Der erſte Ausgang iſt freilich unſerm Zeitſtamme viel zu grotesk und ungeheuer, weil ihm noch viel zu einer ſtämmigen Zeit fehlt. Und iſt es ein Wunder, wenn unſere Zeit keine ſtämmige geworden iſt, da ſie beinahe alle ihre organiſche Kraft nur auf das leere Blatt- und taube Blüthenwerk ihrer Zweige verſchwendet? Taube Blüthen aber haben kein Gehör, und wo kein Gehör, da iſt kein Gehorchen. Ja, an allen Strömen Europa's gibt's Fiſchfänger und Fiſchhändler, und Leute, die faule Fiſche kaufen, aber nirgends einen Johannes als Bußprediger mit der Buß- und Waſſertaufe. Und gäbe es irgend einen, — wer vertrüge ſeine Jeremiade in ungereimter Proſa oder höchſtens in Knittelverſen von der Buße und ihrer würdigen Frucht, als entſprechender Genugthuung für die Sünde als Majeſtäts-Verbrechen der Freiheit gegen die unendliche Liebe eines perſönlichen Gottes? Und doch wurde dem Bußprediger am Jordan ein Zeugniß von Dem, Der da ſprach: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben,“ wie noch keinem vom Weibe Geborenen ein Zeugniß geworden. Du aber, mein Thomas! laß Dir ſolch' ein Zeugniß ein Orakel ſeyn zur Unterſcheidung des Geiſtes in jedem philoſophiſchen Syſtem. Das Syſtem, das

keinen Johannes von der Buße kennt, hat auch keinen Weltheiland. Und wenn es ſeinen Mund auch noch ſo voll nähme von dem hiſtoriſchen Chriſtus; ſo erinnere Dich an die Worte des Evangeliums vom letzten Sonntage im Jahre, das an die letzten Zeiten des großen Weltjahres erinnert: „Es werden falſche Chriſtus, wie falſche Propheten aufſtehen, und große Zeichen und Wunder thun, daß auch die Auserwählten, wenn es möglich, in Irrthum geführt würden.“ Aber eben um der Auserwählten willen werden jene Tage verkürzt werden, — ohne welche Abkürzung kein Menſch ſelig würde! — Alſo wohlgemerkt, mein Thomas! es gibt Wüſten- und Kabinets-Chriſtus, d. h. Weltheilande im rigoröſen Pantheismus des Manichäers, wie im frivolen Pantheismus des Eudämonisten; in jenem ſchlägt der Hölle einſt wider Willen ihre Erlöſungsſtunde; in dieſem liegt die Welt ſchon Jahrtauſende in Kindesnöthen, um, nach eitler Selbſtbefruchtung, die Sünde zu gebären. Wer möchte da ſelig werden, ſo lange ſolche Zeiten währen? —

Du aber ſchickſt Dich bereits als Theologe an, Vorläufer jenes Chriſtus zu werden, von Dem eben Johannes der Große ausrief: „Sehet das Lamm, das der Welt Sünden trägt!“ Und da Du bereits den Gräuel der Verwüſtung an heiliger Stätte erkannt haſt, ſo darf ich Dir nur noch die Warnung zurufen, auf die Berge zu fliehen, ohne Dir etwas aus dem Hauſe mitzunehmen. Auf einem Berge aber lag Sion, — und auf einem Felſenberge im Strome der Zeit iſt die Kirche erbauet, die Säule und Grundfeſte der Wahrheit; und überdieß — wer auf den Herrn vertraut, heißt es im Pſalme, ſteht unerſchütterlich wie der Sion, und Berge umringen ihn ſchirmend. Laßt alſo alle Jene ſitzen und liegen, wo ſie liegen, — und ſich und die Welt belügen, ſo lange ſie, weil ſie noch hüpfen und tanzen können, die unerbittliche Anzugskraft der Hölle und die

Schwerkraft ihres Geiſtes — die Sünde — Lügen ſtrafen, und ſo die Frage aller Fragen: **Was iſt das Böſe?** gelöſ't zu haben wähnen in der Antwort: **Der Schatten Gottes durch das Gebiet der Zeit und des Raums.** Du aber ergreife in dieſer heiligen Advents-Zeit die Doppelſchwingen des Gebetes und der Betrachtung, um zu finden und mitzufühlen, was die Heiligen der Vorwelt empfanden, als ſie ihrem gepreßten großen Herzen Luft machten in dem ſchweren Seufzer: „**Rorate coeli desuper et nubes pluant justum; aperiatur terra et germinet Salvatorem!**“ und Du wirſt einſtimmen in den Lerchen- und Morgengeſang der wiederauflebenden Erde zur Zeit der Tags- und Nachtgleiche ihres Heils, den ſie anſtimmte in Zacharias und Maria der jungfräulichen Mutter des Herrn, — und Du wirſt finden was Wenige ſuchen und noch weniger finden, weil ſie nicht am rechten Orte ſuchen. —

Dein

Kirchfels am 2. Advents-
ſonntage a. s. 1827.

wohlmeinender Oheim
Peregrinus.

Dritter Brief.

Vielgeliebter Oheim!

Wenn ich mein heutiges Schreiben gleichfalls mit einer Frage beginne, wie Sie Ihr letztes; ſo möchten Sie wohl mit dieſer meiner Frage noch weniger, als ich mit Ihrem letzten Schreiben als Antwort zufrieden ſein. — Iſt das chriſtlich ich will nicht ſagen geiſtlich, in einer heiligen Zeit, — in der

Adventszeit, dieſer Zeit heiliger Sehnſucht und Erwartung des Heiligen, Jemanden zum Beſten zu haben in ſeiner Erwartung eines Schlüſſels für den Höllenriegel in der Menſchennatur? — und zwar mich, Ihren Neffen, zum Beſten zu haben, deſſen Brief eine ſo ausführliche Beſchreibung deſſelben, wenn auch falſch gezeichneten Riegelſchloſſes ſammt Schlüſſel enthielt? — Statt der Auskunft ſchreiben Sie viele Seiten voll über die ſchwarze Schönfärberei im Univerſum als über einen Verſuch des Teufels, ſich weiß brennen zu laſſen; und doch iſt auf allen Seiten kein Plätzchen und kein Ruhepunkt für den Punkt, den ſie für den unangetaſteten und unangeſtrichenen halten. Ein Glück für uns Beide und unſere Freundſchaft iſt's, daß ich Ihre pädagogiſchen Maximen nicht nur ſchon kenne, ſondern ſie auch zu ſchätzen weiß. Sie ſollen auch dießmal nicht umſonſt von Ihnen angewendet worden ſeyn, — und darum zur Sache, d. h. heute zum Verſuche: Ob ich als Scharfſchütz, nicht das Schwarze (auch die Zwecke genannt), ſondern — das Weiße treffe.

Eines brauche ich meinem lieben Oheim wohl nicht erſt umſtändlich zu verſichern, nämlich: daß mir alle Jene vom Halſe bleiben ſollen, welche die Gottheit vor aller Schöpfung zum Widder machen, welcher der Welt Sünde und Schande tragen muß, weil ſie Beide als Hörner und Zotten aus ihm herausgewachſen ſind. Das Böſe iſt nicht ewig neben Gott, nicht ewig in Gott, ſondern es iſt in und aus der Creatur. Aber auch Jenen rufe ich ein: Procul esto profani! zu, welche in ihrer Sucht nach Popularität, der Bibel in Bezug auf Schöpfung und Fall des erſten Menſchenpaares den hiſtoriſchen Charakter apſprechen, und es ihr vorzüglich zur Laſt legen, daß ſie Adam als eigentlichen Menſchen d. h. als hiſtoiſche Perſon auftreten laſſe, da er nichts Anderes als das eigentliche Grundweſen der Welt, die Weltſeele ſey, — und ſeine Entſtehung, wie ſein Abfall nur als eine vorweltliche That,

metaphyſiſch begriffen werden könne; daß endlich, grade umgekehrt, die Geneſis unſerer ſichtbaren Welt von dem Abfalle des erſten Menſchen bedingt ſey, keineswegs aber die Urſünde, die Weltwerdung vorausſetze. — Wir leben nun leider! in einer Zeit, die aller Einfalt und Einfachheit in der Wiſſenſchaft als ſogenannter Popularität die Schellenkappe aufſetzt, indeß man im politiſchen Leben und Treiben mit derſelben Kappe von Haus zu Haus Stimmen ſammeln geht, und im religiöſen Leben die heilige Dreifaltigkeit aus Mangel an Einfalt und Einfachheit dem vielgeſtaltigem Polytheismus zugeſellt; ich habe aber, ſagten ſie mir einſt, immer noch gefunden, daß, wenn die Wiſſenſchaft mir das Univerſum als Carricatur zurückwirft, der Fehler nicht in der Simplicität des Gegenſtandes, wohl aber in der Unebenheit der Spiegelfläche zu ſuchen ſey; und Sie erinnerten mich hierbei an die Knotenlinien des Tychobraheſchen Sonnenſyſtems. So koſtet es auch dem Taſchenſpieler eine ſeltene Mühe und Gewandtheit, der gaffenden Menge weis zu machen, daß zweimal zwei — nicht vier, ſondern fünf gebe; und zu ähnlicher Gaukelei müſſen ſich Jene verſtehen, welche die ſtehenden Grundzahlen des Univerſums, ſey es nun in gerade oder ungerade, verkehren wollen. Es gelingt auch dieſen Götzenpfaffen in der Wiſſenſchaft nicht ſelten, dem Buche Moſis gegenüber und zur Beſchämung des großen Propheten, Schlangen zu fabriciren; — aber nicht wahr, lieber Oheim! ſeitdem weiland die Schlange Moſis als Metamorphoſe ſeines Stabes die fabricirten nicht bloß tödtete, ſondern ſogar verzehrte, dürfen wir uns nicht bange ſeyn laſſen; die vielgeſtaltige Fabel wird auch in unſern Tagen der Einen Wahrheit zur Nahrung dienen. Doch wohin bin ich ſchon wieder gerathen! —

Alſo nach unſerm ſpeculativen Standpunkte, der ſich ſeiner rechtskräftigen Exiſtenz neben andern wenigſtens nicht zu

ſchämen braucht, iſt der eigentliche Menſch das ſynthetiſche Weſen von Geiſt und Natur, und als ſolches bedingt von der realen Exiſtenz der beiden Glieder des großen Gegenſatzes. Von einem Böſen in der Menſchenwelt vor ihrer realen, d. h. hiſtoriſchen Exiſtenz kann alſo von unſerm Standpunkte aus, gar keine Rede ſeyn. Das Böſe iſt im Menſchen der Weltgeſchichte. — Dasſelbe iſt aber auch kein nothwendiges Ingrediens ſeiner urſprünglichen Exiſtenz; denn wäre es dieſes, ſo fiele es auf Gottes Rechnung, da der erſte Menſch nicht ſein eigener Vater iſt. Das Böſe iſt alſo nicht bloß im Menſchen, ſondern auch aus ihm und durch ihn eingetreten.

Dieſes Böſe nun in dem Menſchen und durch ihn — was iſt es? — Es iſt Beraubung, es iſt Gegenſatz. Es iſt Beraubung in Bezug auf den urſprünglichen Zuſtand, inſofern dieſer eine Setzung und Gabe des göttlichen Willens war; — es iſt Gegenſatz, weil die Veränderung und Verſchlimmerung jenes erſten Zuſtandes durch den Mißbrauch der Willensfreiheit, dem göttlichen Willen zuwider war, folglich der menſchliche Wille dem göttlichen feindlich gegenüber ſtand. Gott, deſſen Wille ſein Geſetz, und deſſen Geſetz ſein Wille, iſt auch Geſetz für alle Creatur. Er war Lebensgeſetz auch für den Menſchen; das Willensſtreben aber im Menſchen: Sich ſelber Geſetz zu ſeyn, iſt das Böſe im Menſchen.

Der Menſch aber, von Gott, dem Allheiligen und Urwahren ins Daſeyn gerufen, mußte ebenfalls voll Wahrheit in der Erkenntniß, voll Heiligkeit im Willen, und voll Seligkeit im Gefühle ſeyn, — oder vielmehr, (da bei ihm dieſe drei Vermögen noch nicht geſpalten) ſein Leben mußte die Durchdringung von Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit

ſeyn. — — Und doch konnte aus dieſem und durch dieſes göttlicher Exiſtenz theilhafte Weſen das Böſe hervorgehen??—

Die Art und Weiſe, wie Letzteres aus jenem Zuſtande der Vollkommenheit hervorbrechen konnte, will ich jetzt noch übergehen, und ein Paar Einwendungen in nähere Beachtung ziehen, die gewöhnlich Jedem, der ſich zur Anſicht der Bibel bekennt, vorhinein, — bevor er noch ſeinen Mund eigentlich geöffnet hat, als Mundſperre angelegt werden. — Wie konnte (heißt es) das Böſe entſtehen ohne Anlage? Oder: Wie konnte das Böſe wirklich werden ohne Möglichkeitsgrund? — Hat aber das wirklich Böſe ſeine Anlage; ſo iſt die Frage um das Woher? oder Von Wem? ganz überflüſſig, da der Möglichkeitsgrund immer auf Gott zurückfällt. —

Aber iſt nicht die Möglichkeit ſehr wohl zu unterſcheiden von der Anlage? — Anlage iſt der ſchlummernde Trieb zu irgend einer Thätigkeit, in welche dieſer, ſo bald die äußern Potenzen, die ihn zur Thätigkeit ſollicitiren, gegeben ſind, ſogleich übergeht. Die Anlage zum Böſen iſt folglich, ſo wie der Eine und zwar der ſubjective Factor zum Producte des Böſen, ſo auch der Anfang desſelben, oder das Böſe im Anfange, — im Keime. Wer alſo Gott zum Schöpfer der Anlagen macht, der macht ihn zum Säemann der böſen Ausſaat. — Nicht ſo verhält es ſich mit dem Begriffe der Möglichkeit. Dieſe iſt nichts Anderes als Widerſpruchsloſigkeit mit der Idee eines Dinges.

Nun aber widerſpricht das Böſe (als Streben des Willens, Sich ſelber Lebensgeſetz zu ſeyn, und auf dieſe Weiſe außer Gott, oder gegen ſeinen Willen zu leben) ausſchließlich nur der Endabſicht Gottes vom freyen Geiſte; mit-

nichten aber der Idee Gottes von irgend einer Creatur. Denn das Leben des Geiſtes iſt bei all ſeiner Freiheit, doch ein abhängiges und bedingtes Leben, und involvirt in dieſer ſeiner Beſchaffenheit die Möglichkeit, ſeiner unbedingten Lebensquelle anzuhängen oder ſich von ihr zu entfernen. Die factiſche Entfernung nun iſt das Böſe in ſeiner Wirklichkeit, — das in ſeiner Möglichkeit, wie ich ſo eben erwieſen, der Idee eines bedingten und freien Weſens nicht widerſpricht, wohl aber der Idee eines Gottes. Denn da die Möglichkeit des Böſen in und mit der Creatürlichkeit gegeben iſt; ſo müßte, wenn jene mit dem Weſen Gottes im Widerſpruche ſtehen ſollte, die Creation (die Setzung der Creatur) ſelbſt ſchon mit Gott im Widerſpruche ſtehen, das heißt mit andern Worten: Gott als Creator ſtände mit Sich ſelber in Widerſpruch. Von dieſem Widerſpruche, Gott einmal radical befreit zu haben, dieſen Vorzug wird auch kein Theologe der pantheiſirenden Speculation unſrer Zeit, in Zweifel ziehen.

Nicht minder ſchwierig erſcheint die andere Einwendung, welche lautet: Warum trat der Menſch aus Gott heraus, da er höchſt ſelig in Ihm war? — Wie konnte der erſte Menſch überhaupt heraustreten wollen aus jenem urſprünglichen Zuſtande, in welchem ſein Wille ein heiliger, ſeine Erkenntniß eine wahre, und in der ungeſtörten Thätigkeit dieſer ſeiner Seelenkräfte ſein Gemüth voll Seligkeit war? —

Sie ſehen wohl, daß bey dieſem Einwurfe alle Schwierigkeit ſich auf den Menſchen, ſo wie bei dem frühern auf Gott, concentrirt, und daß, wie ſich Heiligkeit und Unheiligkeit des Willens im Begriffe ausſchließen, der Poſitiviſt auf das Dilemma geſtellt werden ſoll: entweder mit der Hei-

ligkeit des Willens im Urmenſchen den Sündenfall (als das Böſe in der Wirklichkeit) zu läugnen; oder mit der Annahme des Böſen in der Welt den Zuſtand urſprünglicher Unſchuld und Gerechtigkeit in Abrede zu ſtellen, und dafür das Böſe als nothwendiges Ingrediens der Creatürlichkeit aufzuſtellen und zu behaupten. Und allerdings gäbe dieſes Dilemma einen tüchtigen Mauerbrecher für die Gartenmauer des Paradieſes, — wenn es überhaupt einen Sinn hätte um Grund und Urſache von Handlungen fragen wollen, die nichts als Aeußerungen mißbrauchter Freiheit ſind; denn was heißt, einen Grund von ſittlichen Handlungen angeben, anders, als höhere Lebensnorm nachweiſen, nach der ſie erfolgt ſind? Was nun aber nicht nach den Geſetzen des höhern Lebens eingetreten iſt, iſt ja ohne Grund, weil geſetzlos, — weil böſe.

Und ſo könnte ich zu den früher angegebenen zwei Characterzügen des Böſen noch als dritten hinzufügen die Grundloſigkeit oder Blindheit. — Allerdings wird man gegen dieſe Eigenſchaft einwenden: daß der Menſch im Böſen wie vor dem Böſen doch immer Menſch bleibe, zu deſſen Natur es gehört, nach Vorſtellungen zu handeln. Es iſt aber auch unter jener Grundloſigkeit nichts Anderes zu verſtehen, als ein unvernünftiger Grund oder Scheingrund. Und ſolch' einen Grund hatte der erſte Menſch allerdings, — er lag in dem Worte des Verführers: „Ihr werdet ſeyn wie die Götter.“ Dieſes Wort nun brachte eine Unordnung in die Neigungen des erſten Menſchen, nämlich in die Liebesneigungen zu Sich und zu Gott; mit dieſer Unordnung trat zugleich Störung in das Erkenntnißvermögen, — und in dieſem getrübten Lichte des Geiſtes that zwar der Wille einen Griff, aber es war leider! ein Mißgriff, und ſeine Wirkung Unſeligkeit als Folge

des Irrthums. So geſchah denn auch dieſer entſetzliche Fiſchfang im Trüben.

Ich wiederhole alſo noch einmal und zum Schluſſe, mit Nachdruck: Das Böſe iſt durch und im Menſchen, — es liegt in ſeinem Willen, — iſt Beraubung und Gegenſatz, und als dieſes: Grundloſigkeit, — Blindheit. Ich wiederhole es mit Nachdruck — zu dem Ende: damit der Gegendruck nicht ausbleibe, nämlich, der Freuden- und Vivat-Schuß von Ihrer Seite, wenn ich das weiße Centrum in der Scheibe des Teufels getroffen habe.

Uebrigens iſt mir im Verlaufe meines Schreibens auf Veranlaſſung einer Stelle in Ihrem Briefe ein Gedanke klar geworden, der mir wichtig genug ſcheint, daß ich einige Augenblicke Ihre Aufmerkſamkeit für ihn in Anſpruch nehme. Er betrifft den Dualismus des Abſoluten in der Parſenlehre, deſſen Geburt und Urſprung Sie in dem contradictoriſchen Verhältniß des Böſen zum Guten finden, welches als ſolches keiner Vermittlung fähig iſt, und doch vermittelt werden ſoll, inſofern es unter die Aufgaben des höhern Bewußtſeyns gehört, keine Gegenſätze unvermittelt ſtehen zu laſſen. In der That, ſo lange dem ſpekulativen Bewußtſeyn einerſeits die Unterſcheidung zwiſchen Anlage und Vermögen (Möglichkeitsgrund) noch nicht klar geworden iſt, und ſo lange überhaupt der Gegenſatz zwiſchen Gut und Böſe als ein univerſeller feſtgehalten wird; andererſeits aber die Idee Gottes als eines nicht bloß unbedingten, ſondern in dieſer Unbedingtheit zugleich durchaus vollkommenen (d. h. heiligen und wahrhaftigen) Weſens lebendig im Bewußtſeyn haftet; ſo lange iſt die Annahme zweier gleich abſoluten, und in dieſer Abſolutheit wechſelſeitig unabhängigen Principien wenigſtens eben ſo konſequent, als die Ausglei-

chung des Böſen und Guten, als Glieder eines konträren Gegenſatzes, nach Art des modernen Pantheismus, in einem abſoluten Weltprincipe. Es hat alſo mit dem Satze: Nach Einheit ſtrebt mein Geiſt, eine beſondere Bewandtniß; er klingt für mich jetzt faſt wie ein Machtſpruch. Einſt fand ich in dem Dualismus abſoluter Principien eine ſeltene, ja wunderbare Verirrung des menſchlichen Geiſtes; jetzt aber will mir noch viel zum Wunder fehlen, da jener Weltanſicht, für die Behandlung des creatürlichen Daſeyns ſowohl als für die Auffaſſung des göttlichen Weſens, ein wunderbarer ethiſcher Ernſt zu Grunde liegt. Freilich könnte man ſagen: Die dualiſtiſche Auffaſſung des Abſoluten ſey ſchon deßhalb nicht unter die Weltwunder auf dem religiöſen Boden zu ſetzen; weil der menſchliche Geiſt ſich ja das Eine Abſolute ſelber, als ein ſchlechthin böſes Weſen vorſtellen könne. Welcher Einwurf allerdings Manches (aber doch nicht Alles) und zwar deßhalb für ſich hat, weil ein abſolutes Weſen ſich ſelber Geſetz iſt, und dadurch zugleich für Alles, was durch dasſelbe bedingt, und von demſelben abhängig iſt; was aber in ſeiner (für uns zwar unbegreiflichen) Abſolutheit ſich ſelber Geſetz iſt, das kann auch dieſes Geſetz für Weſen außer Ihm, als Gebot des Böſen geltend machen. — In ſolch einem Weſen ferner, das ſchlechtweg iſt, muß auch die Art und Weiſe zu ſeyn eben ſo ſchlechtweg von Uns gedacht werden, wie das Seyn ſelber; auch kann jene Daſeynsweiſe, iſt ſie einmal eingetreten, von Ihm nicht mehr zurückgenommen werden, weil dieſe Zurücknahme und Aufhebung das abſolute Weſen mit Sich ſelber in Widerſpruch ſetzen, d. h. daß Weſen ſelber annihiliren müßte. Daraus iſt nun auch erſichtlich: daß nicht ſowohl das Abſolute in ſeiner wechſelſeitig unabhängigen Dualität, als vielmehr die Beſiegung des böſen Princips durch das gute, oder das Ueber- und Aufgehen des erſteren im zweiten, als Hauptverſtoß

von der Verſtandesſeite in ethiſcher Richtung in der Weltanſicht des Zendvolks anzuſehen ſey, wiewohl eben jenes Aufgehen des Einen in dem Andern dem Bedürfniſſe des Verſtandes in theoretiſcher Beziehung vollkommen entſpricht. So viel als Epiſode.

Da ich als angehender Theologe mir die tägliche Leſung der Bibel zum Geſetz gemacht habe, ſo möchte ich Ihnen, lieber Oheim! in dieſem Briefe gerne noch einige Gedanken über die moderne Behandlung der Bibel mittheilen, die theils mit dem heutigen Thema in inniger Berührung ſtehen, theils auch vielleicht einer Berichtigung bedürfen. Sie kennen meinen Unwillen (er iſt ein Vademecum von Ihnen), der entſteht, wenn man den Inhalt der Moſaiſchen Urkunde in Eine Linie mit den Mythen des Orients ſtellt. Dieſes Schickſal nun hat vorzüglich die Geſchichte vom Sündenfalle erfahren, und zwar mit dem Vorzuge eines philoſophiſchen Mythus, d. h. einer Erzählung, welche der Verfaſſer bildete, um ſeine ſpeculative Anſicht über den Urſprung des Böſen ſeinen Zeitgenoſſen mitzutheilen.

Zwei Fragen haben ſich in jenem Unwillen immer als Gewitterwolken in mir zuſammengezogen, nämlich: Was mag die Zeit zu jener ſymboliſch-mythiſchen Behandlung der Bibel veranlaßt haben? — und dann: Welche Gründe hat die entgegengeſetzte, hiſtoriſche, Behandlung für ſich? — Was nun das Wetterleuchten aus der zweiten Wolke betrifft, ſo ſagt es ja Jedem, der noch einen Sinn für hiſtoriſche Berichterſtattung gerettet hat, daß Moſes ſeine Erzählung ſeiner Zeit als Geſchichte, — als ihm überlieferte Geſchichte, übergeben wollte. Wem überdieß aber noch die Traditionen der übrigen Völker des Alterthums bekannt ſind, dem bieten ſich ja ganz ungezwungen die auffallendſten Uebereinſtimmungen dar, aus

denen doch keineswegs das zufällige und willkürliche Spiel einer einkleidenden Phantaſie, ſondern vielmehr der Ernſt einer hiſtoriſchen Thatſache hervorleuchtet, die allen jenen Sagen ſo vieler Völker zur gemeinſchaftlichen Quelle diente, ſo wie dieſe Völker ſelbſt ein gemeinſchaftliches Vaterhaus hatten. Obige Anſicht von der Moſaiſchen Urkunde iſt alſo auf einer Baſis erbaut, die eben keine tiefe Einſicht in den Gegenſatz der vorchriſtlichen Zeit — zwiſchen Judenthum und Heidenthum — verräth: denn eben aus jenem großen Gegenſatze geht auch der kleinere von Fabel und Hiſtorie hervor. Der Menſchheit, die in centrifugaler Richtung von Gott begriffen, ihrem Innern entfremdet ward, mußte zugleich auch ihre eigene Geſchichte fremd werden; und umgekehrt konnte ihr die entgegengeſetzte, zu Gott führende Richtung nur dadurch erleichtert werden, daß ſie ihre Urgeſchichte, und ſich in derſelben wiederfand. Und ſo erklärt ſich's, wie Moſes ſeine göttliche Sendung mit der Erzählung von dem Urzuſtande des Menſchen und von ſeinem Falle eröffnet, und wie dieſe Erzählung eine Thatſache zum Gegenſtande haben müſſe, die, als eine aller Geſchichte vorangehend, eine vorhiſtoriſche genannt werden kann, ohne deßhalb eine unhiſtoriſche zu ſeyn.

Mit dieſer Anſicht ſoll aber keineswegs in Abrede geſtellt werden; daß es viele Stellen in der heil. Schrift gibt, die buchſtäblich verſtanden eben ſo leicht auf Ungereimtheiten führen können, als ſie uns die reine Wahrheit ſchauen laſſen, wenn ſie ihrer ſymboliſchen Hülle entkleidet werden. Dieß ſind jene Stellen, die einerſeits in ihrer Geſtaltung ſo wenig die Bildungsſtufe der Zeit, in welcher Moſes ſchrieb und lehrte, verläugnen; als ſie andererſeits eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf ſeinen Geiſt zur Anſchauung der Urzeit bezeugen, (von der Moſes in ſeiner Urkunde ohne-

hin keine Erwähnung macht), deren Abgang indeß eine mittelbare Einwirkung als Gabe Gottes zur Erleuchtung ſeines Verſtandes keineswegs ausſchließt. Wenn die heilige Schrift uns berichtet: daß Gott in der Abendkühle luſtwandelte, — daß Er Adam aufſucht, der ſich vor Ihm verbirgt, — daß Er das Paradies durch einen Engel mit flammendem Schwert bewachen läßt; ſo ſind dieſes doch gewiß nur Ausdrücke, die in ihrem ſinnlich-bildlichen Charakter ein hohes Alter ihrer Entſtehung kund geben, jene Zeit nämlich, wo noch Kindesſinn und Kindeseinfalt unter den Menſchen herrſchten, und die ſich in dieſer Geſtalt bis auf Moſis Zeit herab vererbt hatte. Die Urkunde ſelbſt aber ſoll für das Kennerauge die Spuren einer Zuſammenſetzung aus Stoffen verſchiedener Art und Abſtammung an ſich tragen.

Bei ſolcher Geſtalt der Sache wäre nun allerdings für den Bibelforſcher die jedesmalige Unterſcheidung: Wo die Dinge im Symbole und ohne Symbol vorgetragen werden, Hauptaufgabe; und im erſten Falle, die Scheidung ſelbſt der Sache vom Symbol. Man kann auf der einen wie auf der andern Seite bald zu viel bald zu wenig thun, welches Letztere ſich vorzüglich unſere Zeit hat zu Schulden kommen laſſen, die, weil ſie ſich ſchon ganz in die ſogenannte reine Vernunftanſchauung über- und aufgegangen zu ſeyn einbildete, das Alterthum in bloßer Phantaſie und ihren Einbildungen untergegangen ſich vorſtellen mußte. — So viel als Entladung der erſten Wolke.

Für die Löſung jener Hauptaufgabe aber ſehr zweckdienlich iſt der geſunde, natürliche Blick, der in den bibliſchen Gemälden jedesmal die Hauptfigur vor den Nebenſachen heraus zu heben verſteht, da jene der eigentliche Lichtpunkt iſt, von dem alles Uebrige in dem Gemälde Beleuchtung und Bedeu-

tung erwartet, und es iſt ein verunglückter Griff, wenn man Figuren aus dem tiefſten Hintergrunde gewaltſam in den Vordergrund ſtellt, um durch ſie das Räthſel des Ganzen löſen zu laſſen. Solch' eine Hauptfigur ſcheint mir in der Erzählung vom Sündenfalle der Baum der Erkenntniß zu ſeyn, wo dann das Eſſen vom Baume, der Hauptſache nach, nichts Anderes iſt, als: zur Erkenntniß des Guten und Böſen vordringen, — mithin das Eſſen nur Nebenſache. — Erkennen aber, als ein Wiſſen, ſetzt immer das Seyn, d. h. im gegebenen Falle die That, die entſprechende oder nicht entſprechende (den Gehorſam oder Ungehorſam) voraus. Hier war es nun der Ungehorſam (die autonomiſche Selbſtbeſtimmung), wodurch der Menſch aus dem urſprünglichen Zuſtande heraustrat, in welchem er keinen, als den göttlichen Willen kannte, in welchem ſein Wille keine andere Bahn, als die um den Willen Gottes als Centrum beſchrieb.

Uebrigens läßt ſich gar nicht behaupten, daß die bloß buchſtäbliche Auslegung (im Gegenſatz mit der grammatiſch-hiſtoriſchen) gar nie oder höchſt ſelten den Nagel auf den Kopf getroffen hätte. So war's z. B. keine Zeit, die auf den Buchſtaben ſchwor, welche nicht bloß das Elend des Sündenfalls von der phyſiſchen Einwirkung der Frucht auf den Leib, und durch dieſen auf den Geiſt des Menſchen herleitete, ſondern auch das Motiv zum Verbote von der giftigen Frucht nahm. Und es war eine Zeit, die die Buchſtaben in der heiligen Schrift abzählte, — und in der Abwägung des Sinnes richtiger rechnete, als ſie ausſprach: „Ut ostenderetur homini, quantum esset solius obedientiae bonum, ab eo ligno sunt prohibiti, quo si uterentur non prohibiti, nihil mali omnino paterentur." Die gewöhnlichſte Verirrung der bloß buchſtäblichen Auslegung iſt: daß ſie Nebendinge mit einer Wich-

tigkeit behandelt, die nur der Hauptſache ziemen, und wodurch die Hauptſache, indirekte wenigſtens, zu Schaden kommt.

Berechtigt aber der ſinnlich-bildliche Ausdruck auf ein hohes Alter zu ſchließen, ſo berechtigt dieſes Alter andererſeits bei einem hiſtoriſchen Stoffe auf die Wahrhaftigkeit des Zeugen, und auf die Wahrheit des Bezeugten zu ſchließen — wie ich bereits gezeigt habe.

Einſiedeln am 3. Sonntage im Advent 1827.

Ihr

gehorſamer Neffe

Thomas.

Vierter Brief.

Mein lieber Thomas!

Ich zweiſle, ob Du Dich mit dem ganz nachdrücklich von mir verlangten Freuden- und Pöllerſchuſſe von Kirchfels, zufrieden ſtellen wirſt. Das Schwarze in der ſpekulativen Scheibe hätteſt Du getroffen, aber nicht die ſogenannte Zwecke im Schwarzen, das eigentliche Centrum. Und nur wenn dieſes erfaßt iſt, läßt ſich ein dreifacher majeſtätiſcher Centraldonner hören, wie Dir aus den Conſtitutionen der Kirchfelſener Schützengeſellſchaft, von der auch Dein Oheim ein Ehrenmitglied iſt, wohl bekannt ſeyn muß. Sonſt, d. h. in Deinem Falle ſpringt wohl der Harlekin hervor, aber dieſer, als bereits abgenutzte Maſchine trifft mit ſeiner Lunte nicht immer den Mörſer, und der Freudenſchuß bleibt aus, — wenn ihm aus Erbarmen Niemand zu Hülfe kommt.

Doch auf dieſe Hülfe darfſt Du dießmal von meiner Seite

allerdings rechnen, — weil ich auch nicht nmſonſt auf Dich gerechnet habe, als ich Dir zu Deinem Geburtstage verfloſſenen Jahr's die Ueberſetzung der Divina Comoedia St. Auguſtin's, der herrlichen Civitas Dei, überſchickte, die Du, wie ich aus Deinem letzten Schreiben erſehe, — zwar recht fleißig geleſen, aber nicht ganz gründlich ſtudirt zu haben ſcheinſt. An letzterm Gebrechen dürfte indeß Dein Oheim wohl ſelber zum Theil Schuld ſeyn, indem er ſeinen Mund über den großen Kirchenlehrer von Zeit zu Zeit wirklich zu voll genommen, was nicht ſeyn ſoll, — am wenigſten vor euch Leuten, die ihr nichts beſſer trefft, als das Jurare in verba magistri, beſonders wenn es verba de Magistro magistrorum ſind. Wenn auch St. Auguſtin ein ſeltenes Licht auf dem Leuchter der Kirche war, ſo ſind doch ſelbſt Kirchenlichter nicht immer ohne falſchen Docht, Räuber genannt, der, damit nicht die Geſammtbeleuchtung durch denſelben leide, zu rechter Zeit hinweggenommen werden muß. — Was ich hier ausgeſprochen, muß ich beweiſen.

Mit einſtweiliger Umgehung Deiner Charakterzeichnung vom Böſen (ohne ſie deßhalb zu übergehen), will ich zunächſt Deine Apologie über die Entſtehung des Böſen, die zugleich eine Theodicee ſeyn ſoll, zu würdigen verſuchen. Das Fundament derſelben iſt die Unterſcheidung zwiſchen Anlage (als Trieb) und zwiſchen Möglichkeit (als Vermögen); — fällt dieſe Diſtinction, ſo fällt mit ihr Deine Apologie und Theodicee. Unterſuchen wir, wie feſt ſie ſtehe!

Vorausgeſetzt, daß Du einverſtanden biſt, wenn ich Möglichkeit im Begriffe gleichſetze mit Vermögen, und den Trieb mit Kraft; ſo kannſt Du zwiſchen Trieb (Kraft) und Vermögen, kein anderes Verhältniß anſetzen, als wie zwiſchen Wirklichkeits- und Möglichkeitsgrund. Und

dieſes führt uns zurück auf eine metaphyſiſche Beſtimmung der Begriffe vom Möglichen, Nothwendigen und Wirklichen.

Dieſe Beſtimmung aber fällt dahin aus, daß, wie Du Dich noch erinnern wirſt, der Begriff des Möglichen und Nothwendigen nur verſchiedene Reflexionspunkte in der Behandlung des Wirklichen bezeichnet, und zwar auf folgende Weiſe. Der Begriff vom Wirklichen iſt ein zuſammengeſetzter, indem er ſowohl ein Gewirktes als ein Wirkendes, welches vom Gewirkten als einem Geſetzten vorausgeſetzt wird, bezeichnet. Er drückt demnach ein Verhältniß zwiſchen Urſache und Wirkung, kurz: ein Cauſalverhältniß aus. Dieſes Verhältniß aber läßt eine doppelte Auffaſſung zu, je nachdem in demſelben die ſichere und gleichförmige, oder eine bloß unſichere und ungleichförmige Erſcheinung und Kraftäußerung des Urſächlichen herausgehoben wird oder werden kann. Hier ergibt ſich der Begriff des Möglichen, dort der des Nothwendigen. Was der ſichern und deßhalb geſetzlichen Thätigkeit eines Dinges entſpricht, oder was aus der Allgemeinheit derſelben gefolgert werden kann, iſt nothwendig; was aber der unſichern und deßhalb bloß zufälligen Wirkungsweiſe entſpricht, und deßbalb nicht mit Beſtimmtheit gefolgert werden darf, iſt möglich. Beide Begriffe auf dieſe Weiſe aufgefaßt, heißen Begriffe des Real-Möglichen und Real-Nothwendigen, zum Unterſchiede einer formalen Möglichkeit und Nothwendigkeit. Denn es gibt auch eine formale Wirklichkeit, und dieſe iſt das Denken als ſolches, d. h. als reine Thätigkeit und Erſcheinung oder Form des Geiſtes, abgeſehen davon, ob ſeinem Gedanken ein Gegebenes außer ihm entſpricht oder nicht. — Was nun vom Geiſte gedacht werden kann, iſt formal möglich — oder denkbar; und was

gedacht werden muß, wenn gedacht wird, iſt formal nothwendig. Der Geiſt aber kann Alles denken, was den Denkact als ſolchen nicht aufhebt; und da alles Denken ein mittelbares Vorſtellen iſt, d. h. ein Vorſtellen mittelſt Begriffe; ſo wird denkbar ſeyn Alles, was ſich im Begriffe als ſolchem nicht aufhebt, oder was dem Begriffe von Etwas nicht widerſpricht, abgeſehen davon, ob der Begriff ſelber objective Realität habe oder nicht *).

Aus dem bisher Erörterten wirſt Du nun begreifen, warum man der äußern Natur die Nothwendigkeit als Qualität ihres Grundes metaphyſiſch vindicirt, im Gegenſatze mit dem Geiſte, dem man mit dem Namen einer freien Subſtanz zugleich das Princip der Möglichkeit zuerkennt. Das Real-Nothwendige in ſpeculativer (d. h. nicht bloß empiriſcher und logiſcher) Bedeutung iſt demnach die Natur als Princip, — ſo wie das Real-Mögliche der Geiſt als Cauſalität. — Ferner wirſt Du einſehen, daß die Begriffe von Möglichkeit und Anlage, für die Sphäre des Geiſtes identiſch ſind. Womit ich aber keineswegs dieſelbe Identität für Anlage und Trieb ausſpreche; denn der Trieb iſt nichts Urſprüngliches in irgend einer Creatur, weil er nur geweckte Anlage ſeyn kann, da keine Creatur (als Princip) ſich ſelber aus dem Seyn in die Erſcheinung überſetzen, d. h. Sich ſelber treiben kann, um ſich ſelber offenbar zu werden. — Endlich iſt es einleuchtend, daß, wenn das Böſe eine wirkliche Erſcheinung am und im Menſchen iſt, der Grund hievon in das Seyn des Menſchen als Princip und Möglichkeitsgrund ſeiner Erſcheinungswelt fällt.

*) Nach gewöhnlicher Annahme wird die Nothwendigkeit auch die die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit genannt.

Alles relative Seyn aber iſt in ſeiner Subſtanzialität unmittelbare Setzung Gottes; folglich iſt auch Gott der letzte und zureichende Grund von jenem Möglichkeitsgrunde im Menſchen.

Was ſagſt Du nun zu dieſer Gedankenreihe? — Was Du geſagt haſt, weiß ich: „Das Böſe,“ ſo lautet es, „widerſpricht nur Gott allein, keineswegs aber der Creatur.“ Und auf die mögliche Frage: Ob das Böſe als Möglichkeit, oder ob daſſelbe als Anlage Gott widerſpricht? wirſt Du ohne weiters antworten: Das Böſe als Anlage widerſpricht Gott als dem Schöpfer der Anlage oder des Triebes, — und das Böſe als Möglichkeit oder Vermögen widerſpricht ſo wenig Gott als der Creatur. Iſt denn aber Gott nicht auch der Schöpfer aller Vermögen oder des Möglichen, inſofern das Mögliche ſeinen zureichenden Grund in dem Weſen eines Dinges haben muß, und welches das Ding ſich nicht ſelber gegeben hat? Oder: Wie kommts, daß das Böſe als Möglichkeit nicht Gott widerſpricht?

Du antworteſt hier ganz herzhaft: Daß Gott das Erſchaffen hätte unterlaſſen müſſen, wenn Er das Böſe hätte unmöglich machen ſollen. Sonderbares Räſonnement von meinem Thomas! Gibt's denn nur freie Weſen, oder gibt's auch unfreie, nothwendige, inſofern in ihnen jene Möglichkeit keineswegs Statt findet? *)

---

*) Jene Freiheitsloſigkeit (Nothwendigkeit) ſcheinen unſere philoſophiſchen Pflaſtertreter indirect wenigſtens in Anſpruch zu nehmen, wenn ſie direct Gott zum Vorwurf machen: daß Er ſie nicht gefragt habe, ob ſie ins Leben treten wollen, da doch Gott in Seiner Allwiſſenheit den Mißbrauch der Freiheit an ihnen vorausgeſehen haben müſſe, ſammt dem unſeligen Ende deſſelben, gegen das ſie ihre Proteſtation einlegen. Denn nur an ein unfreies Weſen kann von Gott jene Frage ohne Sottiſe (d. h. theils ohne

Dein Machtſpruch alſo: Ohne Möglichkeit des Böſen ſchaffen, heißt gar nicht ſchaffen; lautet in die Sprache der Speculation überſetzt: Ohne Möglichkeit des Böſen ſchaffen iſt ein Schaffen ohne Widerſpruch mit ſich; und vice versa: Dinge mit der Möglichkeit des Böſen ſchaffen heißt: Im Widerſpruche mit ſich erſchaffen. Und damit ſtehen wir eigentlich an der Eſelsbrücke jeder ſpeculativen Theodicee.

Der Widerſpruch muß nämlich gehoben werden, — wenn er ſich heben läßt. Im Voraus aber läßt ſich hierüber ſchon ſo viel ſagen: daß es der Aufhebungsmethoden zwei geben kann, und zwar: indem das Fundament des Widerſpruchs, das Böſe in der Creatur geläugnet wird; — oder indem der zureichende Grund vom Böſen bloß in den Menſchen hinein-, und durchaus nicht auf Gott zurückfällt.

Es iſt klar, daß die erſte Methode den Namen einer Theodicee gar nicht verdient; denn das Rechten und Richten mit Gott des Böſen in der Welt wegen, hat allen Sinn verloren, wenn ſich Letzteres zu Gott eben ſo verhält, wie Zahn und Nagel, Horn und Huf an den Thierorganismen, als Gliedmaßen der Mutter Natur. Nach dem Standpunkte des vollendeten Pantheismus iſt aber das Univerſum nichts Anderes, als die organiſche Hülle der Gottheit, jene mag nun Leib oder Seele genannt werden, wo im erſten Falle Gott zur Weltſeele, im zweiten aber zum Weltgeiſt wird.

Deine Grundanſicht aber (die auch Dein Grundirrthum iſt): daß nämlich das Böſe (in ſeiner Möglichkeit) iden-

Beeinträchtigung des Freiheitsgebrauchs, theils ohne Beeinträchtigung des Allmachtsgebrauches, wenn Gott nämlich im Falle einer abſchlägigen Antwort zurückoperiren, d. h. vernichten müßte), geſtellt werden.

tiſch ſey mit der Creatürlichkeit als ſolcher; oder mit andern Worten: daß ſündigen können und erſchaffen ſeyn, in jeder Beziehung, gleichbedeutende Sätze ſeyen; haſt Du dießmal dem großen Auguſtinus zu danken. Denn auch Er behauptet (St. G. B. XII. C. 6.): „daß der böſe Wille nicht daraus entſtand, daß er eine Natur (Subſtanz), ſondern, daß er eine aus Nichts erſchaffene Natur ſey. Denn iſt die Natur Urſache des böſen Willens; was Anderes werden wir dann zu behaupten genöthigt, als: das Böſe geſchehe durch das Gute, und das Gute ſey Urſache des Böſen?" Wie aber die Creatürlichkeit einer Subſtanz Urſache des böſen Willens ſeyn könne, darüber erklärt ſich Auguſtin (B. XII. C. 2.) auf folgende Weiſe: „Da Gott das höchſte Seyn iſt, d. h. da Er auf allerhöchſte Weiſe iſt, und eben deßhalb unwandelbar iſt; verlieh Er den Weſen, die Er aus Nichts erſchuf, die Gabe zu Seyn, nimmer jedoch auf allerhöchſte Weiſe zu ſeyn, wie Er Selber iſt. Dieſes Seyn aber verlieh Er Einigen mehr, Andern minder, und ordnete die Naturen ihres Seyns nach Stufen. Es iſt alſo jener Natur, die auf allerhöchſte Weiſe iſt, und durch deren Weſen Alles iſt, was immer iſt, keine Natur entgegen, außer eine ſolche, die nicht iſt; denn Dem, was da iſt, iſt das Nicht-ſeyn entgegen, und deßhalb iſt Gott, als der allerhöchſten Weſenheit, kein Seyn, keine Weſenheit (Subſtanz) entgegen."

Und im 1. Capitel desſelben Buchs ſagt er ausdrücklich: „Wir ſagen: das unwandelbare Gut iſt kein anderes, als der Eine wahre, ſelige Gott; und die Weſen, die Er ſchuf, ſind zwar gut, weil Er ſie ſchuf; doch ſind ſie wandelbar, weil ſie nicht aus Ihm, ſondern aus Nichts erſchaffen worden."

Die Möglichkeit des Böſen (des böſen Willen einer guten Natur) findet Auguſtin alſo zunächſt in der Wan-

delbarkeit; dieſe aber in dem Nichts, aus welchem Gott das Etwas ins Daſeyn gezogen hat. Und ſo wie das Nichts, als reine Negation, dem Seyn contradictoriſch entgegengeſetzt iſt; ſo fällt auch — und eben deßhalb, das Böſe, nach der Meinung Auguſtin's, nicht in Gott, ſondern außer Gott hinaus, und ſo in die Creatur hinein.

Der große Kirchenlehrer fiel hier in einen zwiefachen Fehler, einmal: daß er das Nichts als etwas Reales behandelte; — und dann: daß er mit dieſem realen Nichts, Gott, in Bezug auf die Erſchaffung möglich böſer Weſen, gerechtfertigt zu haben wähnte; denn er überſah dabei, erſtens, daß Gott ſelbſt (in dieſem Falle, daß das reale Nichts außer Gott liege), doch nicht als höchſtes Gut berechtigt geweſen, aus jenem Nichts, als der Materia peccans, Weſen ins Daſeyn zu ſetzen, und deßhalb immer noch einer Rechtfertigung bedürfe. Und zweitens überſah er dabei, daß der Ausdruck: aus Nichts erſchaffen, ſeine Bedeutung nur dem entgegengeſetzten Ausdrucke der Heidenwelt zu verdanken habe, die da eine, mit Gott gleich ewige Materie annahm, aus der die Gottheit ſodann die Dinge gebildet habe. Denn abgeſehen von dieſem Gegenſatze, tritt an die Stelle des Nichts, der Gottesgedanke, d. h. ſeine Idee von der Creatur, welche einerſeits ſo wenig ein Nichts iſt, als ſie andrerſeits eine, mit der Weſenheit Gottes, identiſche Realität iſt, noch ſeyn kann; eben weil Gott, als Er die Creatur dachte, nicht Seine Weſenheit, ſondern das Entgegengeſetzte von dieſer dachte, ohne daß jedoch dieſer Gedanke Gott in Widerſpruch geſetzt hätte mit ſeiner Weſenheit, als abſoluter Liebe. —

Dieſe reale Behandlung des Nichts erzeugte aber einen ungleich wichtigern Irrthum in der Theologie Auguſtin's (der

ſelbſt noch in der Leibnitziſchen Philoſophie ſein Unweſen treibt), und dieſes iſt — um mich Deiner Ausdrücke zu bedienen — die Grundloſigkeit und Blindheit des Böſen. Denn im 7. Cap. desſelben Buchs ſagt er: „Niemand ſuche eine wirkende Urſache des böſen Willens, denn dieſe iſt nicht wirkend, ſondern gebrechend, weil der böſe Wille nicht eine Wirkung, ſondern ein Mangel iſt. Denn man beginnt einen böſen Willen zu haben, wenn man von dem abfällt, was auf allerhöchſte Weiſe iſt; deßhalb um an Etwas ſich hinzugeben, das geringeres Seyn hat. Die Urſache aber ſolcher Mängel auffinden wollen, heißt genau ſo viel, als: Die Finſterniß ſehen, oder das Stillſchweigen hören wollen."

Bei ſolchen Vorausſetzungen kann die Charakterzeichnung des Böſen freilich nicht anders ausfallen, wie ſelbe auch bei Dir ausgefallen iſt, daß dasſelbe nämlich als Gegenſatz, als Beraubung, als Grundloſigkeit dargeſtellt wird, wovon das Erſte zu Wenig, das Zweite zu Viel iſt, und das Dritte eine Folge als Urſache behandelt. — Im Gegenſatze ſteht jede Creatur in jedem Zuſtande; — im Widerſpruche aber ſteht nur die ſündige und freie Creatur. Sie ſteht im Widerſpruche zunächſt mit dem Willen als Endabſicht Gottes, und dadurch auch mit ſich ſelber, aber keineswegs ſchlechthin mit ſich ſelber, d. h. in Bezug auf Das, was ihr als Lebensprincipe zuſteht. Den Ausdruck: Widerſpruch, haſt Du wahrſcheinlich deßhalb nicht gewählt, weil Du vom Böſen als Möglichkeit kurz vorher behaupteſt: es ſtehe mit der Idee Gottes von der Creatur nicht im Widerſpruche. Was das Zweite betrifft, ſo iſt das Böſe allerdings Beraubung und Mangel, inſofern dieſer als Folge der Trennung des Geiſtes vom höchſten Gute und ſeiner Seligkeit eintritt; allein inſofern in der Beſtimmung des Böſen als Willensſache nur der Wille in Anſchlag kommt, iſt der entſprechende Act des Wil-

lens nicht poſitiver, als der widerſprechende zu nennen. —

Soll endlich Grundloſigkeit ſo viel ſeyn als Blindheit, die da Scheingründe für Seynsgründe anſieht, und ſoll dieſe Verdunklung der Intelligenz ſelbſt wieder die Folge einer, in den Neigungen durch Verführung bewirkten Unordnung ſeyn; ſo ſpringt in die Augen, daß die Folgen der Sünde vor der Sünde zu ſtehen kommen. Noch unbegreiflicher aber werden die Motive einer ſolchen Erblindung, und ihres Einfluſſes auf den Willen zu ſeiner Verblendung, bei Deiner Anſicht vom urſprünglichen Zuſtande des Menſchen als einem höchſt vollkommenen. Und hiermit ſtünde ich bei einem der wichtigſten Momente in der Theodicee, und zugleich bei der Art und Weiſe, — wie Du Dir den zweiten Einwurf vom Halſe geſchafft haſt.

In der Auffaſſung der ſpeculativen Beſtimmung des Urzuſtandes kann ein doppelter Fehler begangen werden, wovon jeder dem Theologen eigends zu ſchaffen macht. Derſelbe kann nämlich bald zu hoch, bald zu tief angeſchlagen werden. Im erſten Falle aber iſt ein Uebergang und Heraustritt eben ſo ſpeculativ unerklärlich, wie im zweiten Falle der Uebergang, wenn nicht ganz, doch in ſo weit inculpabel daſteht, daß ein beſonderes Eingreifen Gottes zur Herſtellung der alten Ordnung objectiv überflüſſig, und dadurch zugleich ſubjectiv unerklärlich wird. Es wird aber Keinem gelingen, den Urzuſtand des erſten Menſchen gehörig anzuſetzen, der nicht zuvor die freie Creatur in ihrem Gegenſatze zur nothwendigen Creatur, mithin beide aus und in Gott begriffen hat. Und eben weil ich Dir dieſes zutrauen konnte, ſo hätte ich etwas Beſſeres von Dir erwartet. Eher wäre ich auf einen Einwurf ganz anderer Art gefaßt geweſen, der mir nicht ſelten von Jenen gemacht wurde, die zwar in der geheimen Gewiſſensangſt ſich als ein freies Weſen erkennen, aber, um ihre alte Schuld nicht bekennen zu müſſen, mich mit folgen-

der Frage verſtummen machen wollten, nämlich: Warum der Gegenſatz im relativen Seyn gerade der von Nothwendigkeit und Freiheit ſeyn müſſe, da denn doch derſelbe Gegenſatz ſich in Gedanken mit andern Gliedern ausfüllen laſſe, mithin die frühere Nothwendigkeit des Gegenſatzes ſo lange problematiſch bleibe, ſo lange die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht dargethan ſey. Es geht aber Einem in der gelehrten Welt mit gewiſſen Einwendungen, wie es dem Heilande am Kreuze mit den Vorſchlägen Seiner Nation erging; man kann hinter ſeinen zwei Augen oft nur antworten: „Herr, vergib ihnen; ſie wiſſen nicht, was ſie reden!" weil ſie vergeſſen, was geſprochen worden. Unter vier Augen aber kann die Antwort verſchieden ausfallen, — darf aber nie ausbleiben. Z. B. im gegebenen Falle könnte man der Einwendung zwar einen ſehr ſcharfen Geiſt (wie etwa einen von Hirſchhorn), aber durchaus keinen hellen zugeſtehen. Denn in dem Augenblicke, wo der Kunſtgriff der Einwendung in Erfüllung ginge, könnte ja vom Bewußtſeyn im relativen Seyn ſchlechthin keine Rede mehr ſeyn; da alles Bewußtſeyn als Wiſſen vom Seyn, entweder bloß in der Erſcheinung aufgehen, oder über dieſe hinaus in das Seyn ſelbſt eingehen kann (ohne jedoch ſein eigen Seyn in unvermittelter Setzung unmittelbar anzuſchauen, wie ſolches nur dem abſoluten Seyn ſelbſt zukömmt). — An dieſen Gedanken in zufälliger Abſchweifung will ich nun das Nothwendigſte über die Beſchaffenheit eines Urzuſtandes für Dich anknüpfen. — Der Urmenſch iſt, als Syntheſe des Gegenſatzes alles creatürlichen Seyns, nur ſeiner geiſtigen Subſtanz nach unmittelbare Setzung Gottes; denn nach ſeinem Natur-Elemente iſt er nur mittelbare Poſition Gottes, als Product der Naturſubſtanz nämlich; obſchon er als dieſes nicht auf dem normalen Wege ihrer Selbſtſteigerung; ſondern erſt durch Vermittlung des göttlichen Willens unter der Idee jener Syntheſe eingetreten iſt.

Als **creatürliche Subſtanz**, d. h. als Setzung von Gott, könnte er ſich durch Sich ſchlechterdings nicht in die Erſcheinung oder Kraftäußerung überſetzen. Aber auch mit Hilfe der Natur und ihrer Wirkungen, inſofern ſie Einwirkungen für den Menſchen wurden, konnte ſich der Menſch als Geiſt nie differenziren; denn die Natur kann in ihren **Einwirkungen** ſo wenig ſich ſelber **aufgeben** und über ſich **hinausgreifen**, als ſie dasſelbe in ihren **Wirkungen** vermag, was ſie aber können müßte, wenn ſie den Geiſt zu ſeiner ihm eigenthümlichen Erſcheinung: zum Erfaſſen Seiner Selbſt als des ſubſtanziellen Princips, zu erheben vermöchte, — ſie, die in höchſter Selbſtſteigerung Sich nur als Erſcheinung nie als **Seyn** zu denken vermag. Kurz: Eine niedere Sphäre des Bewußtſeyns kann das **Seyn** einer **höhern** nicht ins Bewußtſeyn rufen, ohne das Princip von jenem mit ihm ſelber, und dadurch auch Gott mit Sich ſelber, in Widerſpruch zu ſetzen. Mit Einem Worte: Der den erſten Menſchengeiſt differenzirende Einfluß fällt der Kraft und Macht Gottes nothwendig anheim.

Uebrigens läßt ſich kein Grund auffinden, dieſen Einfluß lange nach der Schöpfung des Menſchen erſt eintreten zu laſſen.

Mit dem Eintritte aber der **Einwirkung** Gottes auf den, für ſelbe empfänglich (receptiv) erſchaffenen Geiſt tritt auch die dieſem Geiſte gemäße **Rückwirkung** nothwendig, d. h. naturgemäß ein. Das Product derſelben iſt **einerſeits** ſowohl die Erkenntniß von Gott, d. h. geiſtiges **Kennen Gottes**, als ein **Bekennen** Desſelben im unwillkürlichen Angezogenſeyn von Gott und Hingezogenwerden an Ihn; als auch endlich ein **Wohl-** und **Seligſeyn** in dieſer naturgemäßen ungeſtörten Thätigkeit ſeiner ſeeliſchen und geiſtigen Kräfte; aber auch **andererſeits** ein Erkennen **Seiner Selbſt** als des mitwirkenden Grundes bei jenen Einwirkungen, —

kurz: Das Selbſtbewußtſeyn. Dieſes Characterzeichen des Geiſtes trat demnach bei den erſten Menſchen unwillkürlich, weil naturgemäß, — aber auch urſprünglich ein; wovon im gegenwärtigen Zuſtande der Menſchheit wohl Jenes, aber nicht mehr Dieſes empiriſch nachweisbar iſt, da der Menſch jetzt für den Eintritt ſeines geiſtigen Bewußtſeyns nicht mehr auf Gott, ſondern auf Seines Gleichen angewieſen iſt.

Aus dieſer urſprünglichen und weſentlichen Form des Geiſteslebens iſt nun erſichtlich: daß die Grundkräfte desſelben zwar Alle, aber doch nur in theoretiſcher Richtung thätig waren, d. h. ſich um ein Erkennen (ſammt dem, darin zugleich eintretenden Unterſcheiden des eigenen vom fremden Seyn nach Oben und Unten hin) kreiſend bewegten.

Von den beiden Erkenntnißſphären fremden Seyns ſcheint jene untere, des Naturlebens, in tieferer, d. h. allſeitiger Berührung mit dem erſten Menſchen geſtanden zu ſeyn; wenigſtens hindert uns nichts, den Geiſtesblick des Urmenſchen nicht bloß auf den Erſcheinungskreis der Natur zu beſchränken, ſondern ihn vielmehr durch jenen, auf den der mannigfaltigen Radien ihrer Kräfte, bis in das Centrum ihres geheimen Lebens auf gleich ungezwungene Weiſe luſtwandeln zu laſſen. Kurz: Das Allleben der Natur hatte für ihn keine Nachtſeite, ſo lange er ſelbſt noch nicht aus der Tagſeite des göttlichen Lebens getreten war. Denn, um jenes zu erkennen, bedurfte es ſo wenig eines höhern Selbſtbewußtſeyns (wie ſolches wohl die tiefere Einſicht in das Geiſterreich bedingte), als es andererſeits nothwendig geweſen wäre, die geheime Werkſtätte der Natur ſeinem unheiligen Blicke zu verſchließen, um ſie dadurch zugleich ſeinen vergeudenden und entweihenden Händen zu entziehen. Der Urmenſch, ſeinem phyſiſchen Elemente nach der Erſtgeborene der Mutter Natur, hatte das

Erſtgeburtsrecht auf die Geheimniſſe ſeiner irdiſchen Mutter jetzt noch ſo wenig, als auf die ſeines überirdiſchen Vaterlandes verwirkt; ja, was die letztern betrifft, war er ja noch keineswegs fähig und großjährig für ihren Beſitz, da, um ſie zu erfaſſen, zuvor ein tieferes Geheimniß ſeiner Bruſt erſchloſſen ſeyn mußte, — und das war das ſeiner Freiheit, ſeines freien Willens. Mit der Löſung dieſes Knotens wird Dir zugleich der Blick werden für eine neue Richtung der Seelenkräfte.

Der creatürliche Geiſt als freies Princip muß zwar, einmal ins Leben getreten, jeder ſeiner Lebensäußerungen das Siegel ſeiner angeſtammten Freiheit aufdrücken, ſonſt wären ſie nicht Erſcheinungen von Ihm; aber ein Anderes iſt: Erſcheinen, und ein Anderes: daſſelbe Verſtehen; und da das unwillkürliche (naturgemäße, inſtinktartige) Wiſſen um das Seyn, ſebſt unter die Erſcheinung fällt: ſo iſt es gleichfalls ein Anderes: bloß wiſſen um ſein Seyn, und ein Anderes: Das Seyn als ſolches, d. h. in ſeiner Qualität wiſſen.

Wovon iſt nun aber dieſes höhere Wiſſen um das eigene Seyn, dieſes höhere oder tiefere Selbſtbewußtſeyn bedingt?? — Das iſt eine ſehr wichtige und für die Löſung eben nicht ſo ſchwierige Frage.

Als Einleitung zur Antwort auf dieſelbe mag etwas, Dir zwar ſchon Bekanntes, aber des Zuſammenhanges wegen nicht Unnützes hier ſtehen, nämlich: Im Selbſtbewußtſeyn als Unterſcheidung des eigenen vom fremden Seyn, iſt die quantitative von der qualitativen Unterſcheidung wohl zu ſondern, wovon die letztere in jener nicht nothwendig eingeſchloſſen, wiewohl ſie von jener bedingt iſt. Auf daß ſich aber ein Leben nicht bloß als geſetzte Größe, d. h. in ſeiner Geſchaffenheit

(Creatürlichkeit); ſondern überdieß in ſeiner Beſchaffenheit (Qualität) zugleich erfaſſe; dazu iſt von Seite Gottes, als der primitiv differenzirenden Macht, auch eine ganz beſondere Erſcheinung als Einwirkung auf die Creatur erforderlich.

Und dieſe Beſonderheit beſteht darin: daß Gott als poſitiver Wille für den Willen der Creatur offenbar werde.

Denn da das qualitative Seyn der Creatur einerſeits nur durch ihre active Grundkraft, folglich im Geiſte nur durch die Spontaneität, durch den Entſchluß des Willens aufgeſchloſſen werden kann; andererſeits aber keine Creatur ſich durch Sich in die Erſcheinung überſetzen kann; ſo kann auch nur der Wille Gottes in beſtimmter (poſitiver) Offenbarung den creatürlichen Willen aus der innern Beſtimmungsloſigkeit zur Beſtimmtheit durch Selbſtbeſtimmung, ſollicitiren.

Dieſer Wille Gottes, ſeinem Gehalte nach ein Geſetz für den Willen der Creatur, wird ſeinem Inhalte nach prohibitiv, d. h. Unterlaſſung fordernd, in die Erſcheinung treten; denn nur auf dieſe Weiſe tritt das naturgemäße Verhältniß zwiſchen Gott und der Creatur, — das der Subordination des creatürlichen unter dem abſoluten Willen, — zugleich mit in die Offenbarung. Denn ſo wie Gott abſolutes Seyn, und die Creatur nur relatives Seyn iſt; ſo iſt auch Gott abſolutes Thun, und die Creatur relatives Thun, d. i. Laſſen. Wie nun aber immer der Wille der Creatur als latente Kraft, für die Erſcheinung als Kraftäußerung, mittelſt Entſchluß ſich actualiſiren möge (der entſprechend, aber auch widerſprechend dem göttlichen Willen ſeyn kann); der nothwendige Erfolg iſt immer: Die Selbſtvollendung, d. h. daß dem Geiſte ſein Weſen in ſeiner Tiefe aufgeſchloſſen, daß ſein

verborgenes Weſen ihm ſelber offenbar werde; aber auch unter einem eben ſo verſchiedenen Gefolge von Seligkeit und Unſeligkeit, wie jene entſcheidenden Willensacte ſelbſt, einander ausſchlüßend, d. h. unter einander als entgegengeſetzte verſchieden ſind.

Dagegen wird mir freilich Dein Verſtand, als Spion Deines Gemüthes, einwenden: Iſt die Vollendung des Geiſteslebens im Menſchen auf dieſe Weiſe nicht zu theuer erkauft, da jene Vollendung doch nur wieder eine theoretiſche Vollkommenheit iſt? — Du biſt aber nach einem Deiner frühern Briefe mit mir darin einverſtanden, daß, wenn Gott von Ewigkeit, vor aller und ohne alle Schöpfung, Sich ſelber im abſoluten Selbſtbewußtſeyn offenbar war, die Schöpfung, Seine Offenbarung ad extra, zunächſt keinen andern Zweck haben kann, als: Andern Weſen offenbar zu werden. Ich ſetzte damals mit Nachdruck das Wort: zunächſt; heute aber kann ich Dich um einen Schritt weiter führen, wenn ich Dir zuvor gezeigt haben werde: Wie jene Vollendung nicht bloß von intelligentem Intereſſe ſeyn konnte, indem zur bisher bloß theoretiſchen Richtung des Geiſtes ſich auch die ethiſche geſellte. Ich will zu dieſem Zwecke damit anfangen, daß ich Dir Deine Antwort zu Gemüthe führe auf die Frage: Was bewog Gott, den in Seiner Dreieinigkeit Allgenügenden, in der Creation aus Sich herauszutreten? Sie lautete: Liebe — das Leben für Andere, d. h. reiner Wille, ſein ſeliges Leben Andern mitzutheilen, wie Gott als Dreieiniger ſchon das Leben in Andern iſt.

Wie kann nun aber Gottes Seligkeit, als Blüthe Seines abſoluten Bewußtſeyns, der Antheil der Creatur werden, die ja nur dadurch Creatur iſt, daß ſie, als weſentlich verſchieden von Gott, Gottes Weſenheit nicht iſt? — Was die Creatur nicht iſt (d. h. Theil und Ausfluß Gottes); das kann ſie doch ſeyn durch Mittheilung und Einfluß Sei-

nes Weſens in die Creatur. Der Grad dieſer Mittheilung aber iſt immer bedingt von der Form des creatürlichen Seyns.

Denn eben dieſe Form allein iſt es, welche die Creatur mit Gott theilt, inſofern ſie dieſelbe mit Gott theilen kann, da ſie der Weſenheit Gottes nicht theilhaftig iſt. Und dieſe Form iſt das Bewußtſeyn, das in der Natur bloß nach Außen geworfen, und ein Wiſſen um ihre Erſcheinung iſt, im Geiſte aber nach Innen zurückgeht, und ein Wiſſen um das Seyn, ein Selbſtbewußtſeyn, und dadurch zugleich ein Wiſſen um eigenes und fremdes Seyn iſt.

Dieſe Lebensform aber iſt bedingt von einem freien Weſen, und durch jene Form wie durch dieſes Weſen iſt der Geiſt, der Gottheit vollkommenes Ebenbild.

In der Macht aber ſeines freien Willens ſteht es: Ob er dem Strome göttlichen Lebens und göttlicher Seligkeit ſein Weſen öffnen, oder es ihm verſchließen will. Dadurch lebt er nicht nur ein Leben aus ſich, wie jede creatürliche Subſtanz; ſondern er lebt ſein jedesmaliges Leben überdieß durch ſich; er iſt zwar nicht Schöpfer, nicht Mitſchöpfer ſeines Seyns, aber Mitſchöpfer ſeines Daſeyns in Seligkeit oder Unſeligkeit. Er kann zu Gott ſagen: Der Du mich gemacht haſt ohne mich, kannſt mich nicht ſelig machen ohne mich. Der Geiſt iſt kein Abſolutes, d. h. er iſt nicht durch ſich, daß er iſt: aber er iſt auf abſolute Weiſe, was er als freithätiges Weſen iſt. So hat Gott mit der Setzung der freien Subſtanz Seine Allmacht gleichſam veräußert, — und zwar aus Liebe, um die Creatur zu Sich herabzuheben, ſo weit es ohne Widerſpruch möglich iſt.

Die Creatur trägt alſo in ihrer Freiheit das Muttermal der göttlichen Liebe. Denn ſo wie der Geiſt einerſeits über ſich hinaus Gott ergreift, um ſeines Daſeyns objectiv gewiß

(ſicher) zu werden; ſo greift er auch andererſeits nach Gott, um ſeines Daſeyns ſelig zu werden, und zwar in der Anſchauung Seines Gottes von Angeſicht zu Angeſicht, die ſeiner Seligkeit in Liebe, unerläßliche Bedingung iſt.

Aber jenes Muttermal kann zum Brandmal werden — nicht durch Gott, ſondern durch den Geiſt. — Auf dieſe Weiſe, wie Du ſiehſt, gewinnt die freie Subſtanz, das edlere Glied des Gegenſatzes im relativen Seyn, nicht bloß eine theoretiſche Bedeutung, als Unterſcheidungsmoment in der Offenbarung Gottes nach Außen, ſondern auch eine practiſch-ethiſche Bedeutung in der Metaphyſik als Wiſſenſchaft des Univerſum's *).

So viel mag genügen, um Dir den Urzuſtand des erſten Menſchen faßlich zu machen, inſofern der Austritt aus demſelben und der Eintritt in den gegenwärtigen, unter dem er und ſeine Nachkommenſchaft ſeufzte und ſeufzt, begriffen werden ſoll. Jener Urſtand war bei all' ſeiner Vollkommenheit, ein unvollendeter; — vollkommen als Setzung und Wirkung Gottes; unvollendet vor und ohne Mitwirkung des Menſchen. Deßhalb aber auch vollendbar durch den Entſchluß ſeines Willens, durch welchen nicht bloß ſein Weſen ſich

*) Es iſt bereits im I. Bande, 2. Auflage, S. 112 bemerkt worden: Daß unſere Anſicht: Die Liebe als moraliſche Eigenſchaft Gottes zur Motivirung ſeiner Schöpferthätigkeit zu verwenden, ſpäter von einer andern verdrängt worden ſey, welche die Schöpfung als Realiſirung eines göttlichen Gedankens deutet, der mit der ſelbſtbewußten triadiſchen Perſönlichkeit des abſoluten Princips dialectiſch zuſammenhängt, und daher auf eine gleiche Verwirklichung, mit der Verwirklichung des Abſoluten in der Dreieinigkeit, in Anſpruch nimmt. Auf dieſe Verbeſſerung wollen wir hiemit aufmerkſam machen, können ſie aber nicht in den Text ſelber aufnehmen, aus bereits in der Vorrede zum 1. Bande angeführten Gründen.

ihm erſchließen, ſondern auch der Himmel, — Weſen und Seligkeit Gottes, für ihn aufgeſchloſſen werden ſollte; und wovon jener Zuſtand erhöheter Perſönlichkeit in jedem Falle ſeiner Freithätigkeit, dieſer Zuſtand aber nur in dem Falle eintrat, wenn der Act ſeines Willens dem Willen Gottes entſprach, — nicht widerſprach; wenn die Wahl ſeines Willens Gott wählte, nicht ſein Ich. —

So wirſt Du zugleich die Natur des Böſen nach allen ſeinen Beziehungen gewinnen. Das Böſe iſt zwar Negation, und ſetzt als dieſe ein negirendes Subject voraus, welches hinter dieſer Erſcheinung als Verneinung, ein freies, reelles Seyn iſt, ſo weſenhaft wie jenes, gegen welches er verneinend auftritt.

Dieſes widerſprechende, weil nicht entſprechende Weſen ſetzt ſich aber, in dieſem ſeinen Widerſpruche nach Außen, keineswegs in Widerſpruch nach Innen, d. h. mit ſeinem ſubjectiven ſubſtanziellen Seyn; denn ſonſt könnte jene Negation ja nicht einmal in die Erſcheinung treten. Es ſetzt ſich aber in Widerſpruch mit Gott und Seinem Willen als Endabſicht, und eben dadurch mit ſeiner Beſtimmung, welche ihm nicht bloß in der Freithätigkeit als ſolcher, ſondern in Gott und ſeiner Seligkeit durch Vereinigung mit Ihm, angewieſen iſt. Deßhalb iſt auch Gott als abſolute Urſache, keineswegs vom Böſen in ſeinem letzten Grunde erreichbar, weil der Endzweck Gottes bei der Schöpfung freier Subſtanzen kein anderer war, als auf abſolute Weiſe der Creatur mitzutheilen, was Er Selber als abſolutes Weſen iſt, wie kein Weſen außer Ihm.

Daher kann auch in keinem philoſophiſchen Syſteme von einem Böſen aufrichtig die Rede ſeyn, welches den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Gott und Creatur, oder auch nur den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Geiſt und Natur nicht anerkennt.

Auf welche Weiſe immer das Böſe in Gott hineingetragen werden mag, ſo ſetzt es Ihn doch mit Ihm ſelbſt in Widerſpruch; was ein Unding iſt, da Gott Sich ſtets entſprechen muß. Dazu kömmt noch, daß Gott, als abſolutes Seyn und Thätigſeyn, in Seiner Selbſtoffenbarung zugleich abſolute Seligkeit iſt, ohne welche Er ſo wenig gedacht werden kann, als ohne abſolutes Selbſtbewußtſeyn oder Selbſtoffenbarung. Wollte Gott nun in Seiner Offenbarung nach Außen Weſen ſchaffen, die als ſolche ſchon unſelig wären, und die eben in dieſer anerſchaffenen Unſeligkeit das Recht hätten, Gott als böſem Urweſen zu fluchen; ſo ſetzte ja ſolch eine Creatur, die vor ihrer Creation ein Gottesgedanke war, Gott mit Gott in Widerſpruch.

So viel über Deinen Ahriman ohne Ormuzd, als Beweis meiner Herablaſſung ſelbſt bei ausgelaſſenen Ideen von Deiner Seite.

Als großer Verehrer der Bibel wirſt Du nun allerdings das Räſonnement Deines Oheims mit der Erzählung der heiligen Geſchichte vergleichen. Ich darf mich aber vor dieſer Zuſammenſtellung gar nicht fürchten, am wenigſten, wenn Du ſie unternimmſt, Dem es mit der Behandlung der Bibel nicht beſſer geht, als Andern in der bekannten Epoche ihres geiſtigen Erwachens, in der man ſich von jeder ſogenannt geiſtreichen Auffaſſung und Behandlung eines gegebenen Stoffes ſehr leicht einnehmen und einſchlummern läßt. — Du haſt mir eine Menge einzelner Züge aus der Geneſis hergezählt, deren Wahrheit Du dahin geſtellt ſeyn läſſeſt, weil Du Dir für eine ſo genannt geiſtige Behandlung damit nichts anzufangen weißt. Warum aber ſoll z. B. das Eſſen von der Frucht ſo ganz Nebenſache ſeyn, weil der Ungehorſam die Hauptſache iſt? — Kann denn nicht eine Sache ihre innere und äußere Seite haben, die beide die Eine Hauptſache ausmachen? Wenn einerſeits der Wille Gottes als Geſetz, und andrerſeits der Wille des

Menſchen als Gehorſam kund werden mußte: konnte ſich Jener nicht an einer Baumfrucht objectiviren und fixiren? — Aber da iſt Dir wahrſcheinlich der Typus und die Parallele eingefallen, welche die Naturphiloſophie zwiſchen Eſſen und Erkennen, ſo wie zwiſchen Zeugen und Bezeugen gezogen (und die auch keineswegs aus der Luft gegriffen iſt), welche Parallele, in Verbindung mit der Anſicht von dem hohen Alter der Geneſis, als einem nicht ſowohl kindlichen als kindiſchen und darum unbeholfenen Alter, die großen Wahrheiten derſelben in den paralitiſchen Zuſtand einer Mundſperre verſetzen kann, in welchem ſie keine Sylbe zu ihrer Vertheidigung vorbringen, wenn unter andern über ſie ausgeſagt wird: „Daß nur eine rohe und geiſtloſe Auffaſſung den urſprünglichen Sinn ihrer Erzählung (vom Sündenfalle) in dem Grade verkenne, daß ſie unter dem Baume der Erkenntniß, einen natürlichen Baum, und unter dem Eſſen von ſeiner Frucht, ein ſinnliches Eſſen verſtehe; da vielmehr der Baum das (objectiv vorgeſtellte) moraliſche Bewußtſeyn, und das Eſſen die Aufhebung der Indifferenz zur Differenz der Momente deſſelben, d. h. einen Proceß bezeichne, welcher beſtimmte Willensacte involvire." *) Dieſer (geiſtvollen?) Auffaſſung aber fehlt eben ſo das rechte, wie jener (geiſtlos geſcholtenen) das linke Auge zum vollen Geſichtsſinne für die Lectüre der Geneſis abgeht. Jener ihre Einäugigkeit ſtellt ſich vorzüglich heraus in der Fortſetzung ihres Raiſonnements: „Daß der Menſch auf keinem andern Wege als durch den Genuß der verbotenen Frucht, zu jenem (moraliſchen) Selbſtbewußtſeyn gelangen konnte, ſagt die Erzählung ausdrücklich, theils durch die Bezeichnung des Baumes, als eines Baumes der Er-

*) Siehe die (in der zweiten Beilage beleuchtete) Schrift Vatkes: die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniſſe zur Sünde und Gnade, S. 257.

kenntniß des Guten und des Böſen, theils durch das unbedingt allgemeine Verbot des Genuſſes ſeiner Frucht, theils durch die Angabe der Folgen des Genuſſes. Es iſt deßhalb eine wunderliche Verdrehung des einfachen Sinnes, wenn man behauptet: daß, nach göttlicher Abſicht, der Baum den Menſchen — durch den Gehorſam gegen das Verbot — zur Erkenntniß des Guten und Böſen führen ſollte. Die Erzählung aber erklärt ſich ausdrücklich gegen jene Abſicht Gottes, indem ſie das Verbot unbedingt allgemein, und das Wiſſen des Guten und Böſen, ohne welches doch kein Gehorſam möglich war, erſt als Folge des Ungehorſams angibt." — Und fürwahr! wenn es eine Wahrheit iſt: daß der Gehorſam eben ſo daß Wiſſen von Gut und Böſe, wie dieſes Wiſſen den Ungehorſam vorausſetzt; ſo iſts auch eine Wahrheit: daß der Gehorſam nicht zu jenem Wiſſen führen konnte.

Und was meinſt Du, Thomas! können wir dieſen Entwurf zu einer Charta magna für die Bewohner Edens, als eine ganze Wahrheit gelten laſſen? Eine halbe Wahrheit aber dürfen wir doch noch keine ganze Lüge ſchelten. Es bleibt auch ohne weiters wahr: daß der Gehorſam, das Wiſſen von Gut und Böſe vorausſetzt; aber auch nicht minder wahr: daß dieſes Wiſſen theils das Wiſſen vom Verbote, theils das Wiſſen von der Möglichkeit vorausſetzt: das Verbot zu beachten oder zu verachten, und daß von dieſem Entweder Oder nur Eins von Beiden durch den activen Willen, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit verſetzt werden müſſe. Dieſer Wille aber iſt nebſtdem gewiſſermaßen ſchon im Spiele bei der Vorſtellung jenes Dilemmas; wenn wir nicht einen doppelten Willen (fürs Vorſtellen und Handeln) im Menſchengeiſte annehmen wollen.

Und wer weiß, ob nicht vielleicht unſer Exeget jenen

vorgeſtellten Ungehorſam (als Gedankenſünde) ſchon als factiſchen Ungehorſam in Anſchlag bringt; da nach der Grundanſicht ſeiner Schule, ſelbſt zum Weltſchaffen nichts weiter gehört, als das Weltdenken von Seite Gottes, dieſer aber war ja im Urmenſchen ſchon Menſch geworden.

Freilich — was unſer Schriftgelehrter weiter vorbringt, ſcheint dieſer meiner Vermuthung nicht zu huldigen. Es heißt nämlich: „Außerdem iſt formelle Freiheit (Willkür) nichts dem Menſchen Angebornes. Sie iſt vielmehr ſelbſt ein Moment in der Reflexion des Willens in ſich, das erſt mit dem andern Momente zugleich geſetzt iſt. Und gleichwie in der gegenwärtigen Entwicklung des kindlichen Bewußtſeyns, das Wiſſen und Wollen des Guten und Böſen, nicht mit einem Schlage in ganzer Vollendung und Klarheit eintritt; ſo kann es auch auf keinem Punkte der Geſchichte (am wenigſten im hohen Alterthume) auf eine magiſche, d. h. unfreie und geiſtloſe Weiſe, für das Subject geworden ſeyn. Ferner heißt es:

„Deßhalb darf man ſich auch nicht auf das ſchon vorhandene Böſe (den Satan und ſein Reich) berufen, um den angeblichen Fall und das plötzliche Wiſſen des Böſen bei den erſten Menſchen zu erklären. Kann Gott ſelber nur dann erſt als Princip des Guten gewußt werden, wenn das Subject eine fortgeſetzte innere Erfahrung von dem wirklich Guten gemacht hat; ſo auch der Satan (als perſönlicher Einheitspunkt der allgemeinen Macht der Sünde) erſt durch wiederholte, ſubjectiv böſe Handlungen. Die erſte Sünde kann alſo erſt hinterher als Sünde erkannt werden, ſie iſt auch deßhalb keine eigentliche Sünde, d. h. das Werden der Sünde iſt überhaupt allmählig und dialectiſch aufzufaſſen." — Was hätte es nun genützt, wenn wir auch die erſte Sünde als Gedankenſünde hätten gelten laſſen; ſie wäre, als eine

hinterher erſt erkannte, doch keine eigentliche, ſondern bloß eine uneigentliche. Daß übrigens die Sünde hinterher (d. h. als dargeſtellte, nicht bloß vorgeſtellte) ganz anders in die Erkenntnißſphäre zurückfällt, als wie ſie aus dieſer herausgeſtellt wurde; das können wir unſerm Schriftgelehrten ſo wenig beſtreiten wollen, wie manches Andre in ſeiner Behauptung. Es iſt ja mit ſolchen Schritten des Willens, die einmal geſchehen, nicht ungeſchehen gemacht werden können, und doch leicht anders hätten ausfallen können und ſollen, gewiß eine ſehr mißliche Sache, auch wenn dabei ganz abgeſehen wird von den Folgen eines ſolchen verhängnißvollen Schrittes.

Auch proteſtiren wir mit ihm gegen die angeborne Willkür, aber mit ungleichem Rechte. Denn nach unſerer Anſicht iſt der Geiſt wenigſtens (mit Leibnitz zu reden) Sich ſelber, und dann ſeiner Ehehälfte, der thieriſchen Individualität, angeboren.

Moniſten aber, die von dieſer Compoſition im Herrn der Schöpfung nichts wiſſen wollen, die ſollten jene Nichtangeborenheit, nicht bis auf das Wiſſen und Gewiſſen, im weiteſten Sinne des Wortes, ausdehnen. Bedürfen doch die Repräſentanten der Subjectivität des Naturlebens, auch keiner beſondern Differenzirung ihres pſychiſchen Princips; da dieſes ſchon urſprünglich als ein Moment der differenzirten Naturſubſtanz eintritt, und ſich in der Function der Sinnesorgane (die daſſelbe Princip herausgebildet) im Verkehre mit der Außenwelt geltend macht. Iſt nun der Geiſt im Menſchen nichts edleres, als eine geſteigerte Pſyche; ſo könnte in ihm wohl mehr Angebornes zu finden ſeyn, als jene Herren meinen; wenigſtens in ihm, als Urbewohner des Paradieſes, welches von derſelben Schule ohnehin nur der Thiergarten der Menſchheit genannt wird.

Andere ſind auch hierin freigebiger geweſen. So beſteht nach Schleyermacher, die Religion des Urmenſchen in dem Gefühle der ſchlechtſinnigen Abhängigkeit, mit dem er doch gewiß in den Thiergarten von ſeinem Herrn entlaſſen worden iſt.

Dieſes Gefühl wird ferner angegeben als das des völligen Verſchwindens im Göttlichen, als das der völligen Selbſtloſigkeit dem Göttlichen gegenüber oder der ſchlechtſinnigen Paſſivität, in der es nur Ein Gebet geben ſoll, das Gebet nämlich: Du biſt!

Die Hegel'ſche Schule hat aber dieſe Deutung unlängſt dahin verbeſſert: daß der Sich Fühlende, in jenem Gefühle, das Ich bin, jenem Du biſt gegenüber, ſo laut mit ausſpreche, daß man ſagen müſſe: Im Gefühle ſey Adam ſchon über die ſchlechthinnige Abhängigkeit hinaus. Dieſe ſey alſo wohl als die Grundlage aller Religion, aber nicht ſelber Religion (religiöſes Bewußtſeyn); indem ſie als ſchlechthinnige ſchon aufgehört haben müſſe im Gefühle, um religiöſes Bewußtſeyn zu werden (in welchem es aber nicht verſchwunden, ſondern nur aufgehoben ſey). *)

Es iſt auch mit dieſer Erklärung gewiß ein Schritt über die ſpinoziſtiſche Subſtanzloſigkeit der Einzelweſen hinaus gethan; wenn das Du biſt im Gebete ſich mit dem Ich bin verbindet. Indeſſen, unſer einem fehlt doch noch Etwas zum wahren Fortſchritte, nämlich die Auskunft: Welches von dieſen zwei Inſeparabeln den Anfang im Gebete gemacht habe, da ſie unmöglich dasſelbe zugleich angefangen haben können.

*) Siehe den Aufſatz: Religionsphiloſophie als Phänomenologie des religiöſen Bewußtſeyns in den vermiſchten Aufſätzen von Dr. J. Erdmann. Leipzig, 1846.

Der Monismus wird auf eine beſtimmtere Auskunft hierüber kein Gewicht legen in der Ahnung: Sie könnte ihm ſeine Lieblingsanſicht vom menſchlichen Geiſte, als der Blüte des Naturlebens in der Sphäre ihrer Verinnerung, verleihen; wie auch dieſe Subjectivirung allein, ſchlechthin abhängig iſt von der Objectivität als Veräußerung des Naturprincips, welches in beiden Hemiſphären ſeine Subjectobjectivirung durchſetzt.

Für unſer einen aber hat dieſe ſchlechthinnige Abhängigkeit überdieß den ſchlechten Sinn: Daß, iſt einmal der Geiſt des Menſchen zum Subjecte des Naturlebens herabgeſetzt, Gott ſelber nur mehr als das Princip alles Naturlebens in beiden Sphären gedacht werden kann. Dieſer Weisheit aber gibt die Geneſis kein Zeugniß.

Nach ihr iſt der Menſch nicht einmal als Naturindividuum das normale Product ihrer geſteigerten Zeugungskraft, geſchweige als geiſtiges Weſen, d. h. als Princip der Ichheit und Perſönlichkeit. Denn es heißt nicht mehr in der Erzählung, wo ſie beim Menſchen angelangt iſt, wie zuvor: „Die Erde bringe hervor,“ ſondern es heißt: „Laſſet uns einen Menſchen machen, nach unſerm Bilde u. ſ. w.

Der Menſch aber gleicht der Gottheit nur im vollen Sinne des Worts, als lebendige Syntheſe des antithetiſchen Univerſums; denn nur ſo iſt Er in der Welt als Schlußſtein derſelben, das Gegenbild des dreieinigen Gottes vor und außer derſelben. *)

*) Hierher gehört die Anmerkung (in der erſten Beilage) über Dr. J. Sengler's Anſicht von der chriſtlichen Trinität.

Es gibt übrigens noch manche Perle am Halsbande der Urgeſchichte (wie Moſes daſſelbe der Menſchheit aufbewahrt), die ich Dir noch vorzeigen ſollte, da die gewöhnlichen Exegeten, als Seelenlehrer ohne Geiſt, jene nur als Eicheln — geſammelt aus dem erſten Thiergarten — behandeln, indem ſie den Geiſt, im weſentlichen Unterſchiede von der Seele, (und mit ihm das reine Geiſterreich), bald als todte Abſtraction, bald denſelben verabſolutirend, mit dem heiligen Geiſte confundiren, und für dieſe Weisheit ſich noch auf Schrift und Tradition berufen, weil ſie nicht wiſſen: daß dieſe lang unter dem Einfluſſe der platoniſchen Trilogie von Geiſt, Seele und Leib (Materie) geſtanden iſt, der ſie aber nichts als Confuſion bis zur Stunde zu danken hat. Denn wer ſind denn jene unter uns, die es mit der urſprünglichen Gerechtigkeit des Urmenſchen nicht zu vereinbaren wiſſen: daß dieſer Sich früher gedacht habe als ſeinen Gott; wohl aber es mit der überſchwenglichen Liebe Gottes vereinbar finden: daß Gott die Creatur früher als Sich gedacht habe? Müſſen nicht auch ſie das Du biſt als erſtes Gebet den Adam ſtammeln laſſen; und doch — Wehe dem, der ſie auf die Schule aufmerkſam machen wollte (in der ſie auch wirklich nicht geſeſſen), deren Intereſſen aber ſie vertreten. — Unter jene Perlen gehört auch die Sprache der Schlange ſo wie die Verführung des Menſchen, die eben keinen Beweis für die hohe Vollkommenheit desſelben liefert, da er ſich ſo kindiſch wie jämmerlich hintergehen ließ. Beides aber iſt leicht zu begreifen aus dem unvollkommenen, weil unvollendeten Selbſtbewußtſeyn, das bei ſeiner bloß quantitativen Unterſcheidung des eigenen vom fremden Seyn, die Qualität der Letztern noch nicht einſchloß; weil ſich das eigene Seyn durch einen Willensentſchluß noch nicht als ein freies aufgeſchloſſen hatte. Gott und die Natur ſtanden daher wohl für das Ich als ein Anderes neben ihm da, und zwar, Gott über, die Natur unter

ihm; allein jenes **Ueber** ſetzt Gott noch nicht außer die Welt, und dieſes **Unter** die Natur noch nicht außer den Geiſt, dem Weſen nach; ſo daß der Menſch in dieſer Stellung die Natur als ihm weſentlich gleichgeſetzt, Sich aber als Gott gleichzuſetzen wähnen konnte. Bei alle dem aber mußte er Gott als ſeinen Urheber, und deſſen Willen im Verbote als das Geſetz erkennen, dem er ſich in ſeiner Abhängigkeit (ohne dieſe als eine Bedingtheit durch Creation zu erkennen) unterwerfen konnte und ſollte, aber auch nicht mußte, wenn er nicht wollte.

Ob endlich die Intervention der Schlange nothwendig war, um entweder die Criſis ſelbſt einzuleiten, oder doch ihre Entſcheidung zu accelleriren, und im Falle ſie für beide Momente als entbehrlich gefunden werden ſollte, die Frage: Wozu ſie dann Moſes in die Erzählung aufgenommen; dieſe und ähnliche Fragen wirſt Du wohl jetzt gewachſen ſeyn zu beantworten. Auch hat unſer Exeget nicht ganz unrecht, wenn er ſagt: „daß die Erzählung die Schlange nicht als Satan geltend mache." Und doch hat derſelbe Erzähler in der Wüſte eine eherne Schlange errichtet, als Heilmittel gegen den Biß giftiger Schlangen, wenn der damit Geſtrafte, bereuend ſein Murren, gläubig ſein Auge zu ihr erhob. Chriſtus ſelber beruft ſich auf dieſe prophetiſche Geſtalt, und erklärt ſich hiemit als den Weibesſamen, der der Schlange den Kopf zertreten, dieſe aber dafür ſeiner Ferſe nachſtellen werde; und **Johannes** am Jordan weißt auf ihn, als das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt.

Du wirſt lächeln, lieber Thomas! wenn ich Dir geſtehe: daß es mir ſcheine, als wenn Moſes mit dem Griffel, womit er die Schlange gezeichnet, zugleich einem künftigen Sänger des verlornen Paradieſes im reinen Geiſterreiche den Wink hätte

geben wollen: daß er die Repräſentanten des Pantheismus in ſeinem Verlaufe durch die Weltgeſchichte, nur unter die Sterne am geiſtigen Himmel verſetzen dürfe, um ein Werk zu liefern, das der chriſtlichen Kunſt noch abgeht; das aber weder ein Dante noch ein Milton zu liefern im Stande war. Es ſchließt, um an den Täuſer Johannes für ſeine Gemeinde zu denken, für heute

Kirchfels in der Vigil des 4. Sonntags im Advent. 1827. Dein

Oheim

Peregrin.

Proſcript.

Willſt Du Dich überzeugen, von der Verwirrung, welche von der platoniſchen Trilogie in die Theologie verſchleppt worden; ſo ſchlage Dir in Möhler's Athanaſius S. 65, die Anſichten des Dogmenhiſtorikers (Münſcher) über Irenäus und Juſtins Chriſtologie ſammt den Bemerkungen des Referenten nach.

Münſcher ſagt: „Unter der Menſchwerdung des Logos iſt immer nur ſeine Vereinigung mit dem Leibe, höchſtens mit der ſinnlichen Seele zu verſtehen. Der Logos iſt im Körper Chriſti das, was der Hauch Gottes (Seele) im Körper Adams war, wodurch der Körper ein Vernunftweſen wurde; damit wird alſo das Daſeyn einer vernünftigen Seele außer dem Logos verneint, und die Seele Jeſu iſt nur die ſinnliche." — Zum Beweiſe führt er folgende Stelle aus Irenäus an: „Wie in Adam der göttliche Lebenshauch ſich mit dem geformten Körper verband und den Menſchen beſeelte und zum Vernunftgeſchöpfe machte; eben ſo vereinte ſich jetzt

der Logos mit der in Adam gebildeten Subſtanz und bewirkte einen lebendigen und vollkommnen Menſchen, der den vollkommnen Vater faßt."

Möhlers Urtheil über Beyde iſt folgendes: „Irenäus unterſcheidet zwiſchen Ebenbild (immago) und Aehnlichkeit (similitudo). Jenes trägt der Menſch in ſeiner (vernünftigen und freien) Seele; dieſe hat er im heiligen Geiſte und im heiligen Leben. Heilige Menſchen nennt er geiſtige, vernünftige und vollkommne." Gegen dieſes Urtheil iſt nichts erhebliches einzuwenden, wenn unter der Vollkommenheit der Heiligen, nur die vorzugsweiſe Geiſtigkeit (Vernunft und Freiheit) zu verſtehen iſt; wie denn auch in der kantiſchen Philoſophie, nur die Tugendhaften, freie Menſchen, im Gegenſatze zu den Unſittlichen als Unfreien, genannt wurden, ohne deßhalb in dieſen die Freiheit zu negiren. Dieſe Freiheit ſcheint auch Irenäus der Seele vindicirt zu haben, in der von Möhler angeführten Stelle: Der Menſch beſteht aus drei Theilen: Fleiſch — Seele und Geiſt. Die Seele in der Mitte folgt zuweilen dem Geiſte, zuweilen dem Fleiſche. Sie wird dem Leibe entgegengeſetzt und handelt oft gegen ihn; kann alſo nicht die ſenſitive ſondern muß die freie (vernünftige) Seele ſeyn." Dieſes freie Princip ſoll von Irenäus ſogar mens (das griechiſche nous) genannt werden.

Iſt dies wirklich der Fall; ſo entſteht an dieſer Stelle doch die keineswegs überflüſſige Frage: Ob die Seele als ſolche mens genannt werden dürfe, oder ob nur wegen der Theilnahme am göttlichen Nous. Denn nach Irenäus iſt auch Gott frei, wie die Seele als Ebenbild Gottes. Käme der Seele Vernunft und Freiheit etwa nur durch Theil-

nahme am göttlichen Geiſte zu; ſo würden ihr als ſolcher beide abgeſprochen. Sie hätte vielmehr beide Eigenſchaften nur ihrer Stellung in der Mitte zwiſchen Geiſt und Fleiſch zu verdanken, und ihre Freiheit wäre nichts Edleres, als die pſychiſche Willkür, (wie wir dieſe in höheren Thierorganismen finden) kraft welcher ſie allerdings den Sollicitationen des göttlichen Geiſtes nachgeben, und ſo in die volle göttliche Freiheit und Vernunft eingehen könnte. Bei all dem aber iſt nicht einzuſehen: Wie man einem Determinismus als natürlichen Fatalismus, der keine Zurechnung im eigentlichen Sinne zuläßt, entgehen könne; und ſodann: Wie eine ſolche Freiheit mit der Freiheit des göttlichen Geiſtes verglichen, und in ihr das Ebenbild Gottes gefunden werden könne.

Die Stelle, die Möhler noch zum Schluſſe aus Irenäus anführt, kann unſre Zweifel auch nicht beſeitigen. „Wenn der Geiſt mit der Seele und dem Gebilde, durch die Ausgießung des heiligen Geiſtes, verknüpft wird; dann entſteht ein geiſtiger, vollkommner Menſch, nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes. Fehlt aber der Seele jener Geiſt; ſo iſt ſolch ein Menſch wahrhaft thieriſch und unvollkommen." Wo iſt hier eine Spur von Vernunft und Freiheit als weſentlichen Eigenſchaften der Seele? Denn in dieſem Falle hat ſie nicht blos zwiſchen Gott und Welt, ſondern auch zwiſchen Seele und dem Fleiſche zu wählen, und dieſes ſich als freier Seele unterzuordnen nach der urſprünglichen Stellung, die ihr nach dem Willen Gottes, in der Welt angewieſen iſt. So viel wird Dir aus dem Mitgetheilten klar werden: daß die drei Principien, als Elemente der menſchlichen Natur, nicht als ſolche und darum auch nicht in ihrem Ver-

hältniſſe zu einander klar beſtimmt waren, und daß daher auch ein Jeder leicht das darin findet, was er wünſcht und braucht zur Erhärtung ſeiner Kirchenlehre. Dies erhellet vorzüglich aus Münſchers Anſicht über Juſtins Seelenbegriff.

Nach Juſtin, meint Jener, hat ſich der Logos auch nur mit einer ſinnlichen Seele in Jeſu verbunden, weil Juſtin als platoniſirender Kirchenvater den Menſchen aus Leib, Seele und Logos (Vernunft) zuſammſetzte, und den Logos über alle Menſchen ausgegoſſen glaubte.

Möhler erwidert: „Daraus folgt noch nicht die Verbindung des Logos mit einer bloß ſinnlichen Seele." Wie ſo nicht?

1. „Juſtins Rede vom Logos als eingeſenkt in alle Menſchen, bedeutet bloß: Alle Menſchen ſind das Bild des Logos d. h. ſie haben eine denkende (mit dem Ueberſinnlichen in Verbindung ſtehende) und freithätige Seele. Juſtin ſagt ausdrücklich: „Die Böſen werden in demſelben Körper, mit dem ſie Böſes verübt, nebſt ihren Seelen geſtraft." Wie könnte die Seele als unfrei geſtraft werden, und der freie Logos im Menſchen, ſtraflos ausgehen?" (Warum ſoll denn die Seele nicht wegen ihrer Willkür geſtraft werden können, die allerdings noch keine Freithätigkeit aber auch keine ſchlechthinnige Willenloſigkeit iſt? Daß übrigens von der eigentlichen Zurechnung bei jener Willkür keine Rede ſeyn kann, iſt bereits geſagt worden).

2. „Juſtin hätte auch meinen müſſen: daß der Logos Gottes, den Logos aus allen übrigen Menſchen hätte zuvor heraus und an ſich ziehen müſſen, (ſo daß dieſe der Ver-

nunft wären beraubt worden) um als ganzer Logos in Einem Menſchen zu erſcheinen. Dieſe Vorſtellung aber von Logos (als Ganzem und Theilen) iſt zu materiell, um ſie Juſtin zuzumuthen.“

So Möhler, der für dieſe materielle Vorſtellung diesmal nur mit ſeiner Perſon einzuſtehen hat. Jene Extractionsoperation müßte der Logos freilich auf ſich nehmen, bevor er als Ganzes in irgend einem Individuum ſich incarniren könnte; wenn ſeine Ausgegoſſenheit über alles Fleiſch zur nothwendigen Folge gehabt: daß er dabei ſeine überweltliche Einheit verloren hätte, ſo daß er nur noch in den zahlloſen Dingen exiſtirte, in die er ſich zertheilend eingegangen. In dieſem Falle aber hätte der Logos dasſelbe Geſchick, wie die Naturſubſtanz als Princip alles Naturlebens, die ihre urſprüngliche numeriſche Einheit ſeit ihrer Differenzirung für immer eingebüßt hat, um das Eine in Allen, d. h. das Allgemeine im realen und formalen Sinne — der ſubjective und objective Begriff zu werden.

Fünfter Brief.

Hochwürdiger Herr!

Ich bin aufrichtig, mein Oheim! und geſtehe Ihnen, daß Sie mir in Ihrem letzten Briefe zu viel Ehre erwieſen, als Sie mich einen fleißigen Leſer und Forſcher in den Schriften St. Auguſtin's nannten, von denen Sie mir bereits zwei von Wichtigkeit zum Angebinde gemacht haben, nämlich: Die Stadt Gottes und Ueber Freiheit und Gnade,

überſetzt und erläutert von Widmer. Der Inhalt aber meines letzten Schreibens war ein Echo von der ergreifenden und ſchmelzenden Melodie Tholuck's in ſeiner Weihe des Zweiflers, an die er ſich wahrlich nicht ohne Salbung gewagt hat.

Wäre ich vor der Lectüre des Schriftſtellers jener eindringende Forſcher geweſen, für den Sie mich halten, dann wäre meine Abhandlung ganz andern Inhaltes und Gehaltes, und ſomit auch Ihre Antwort eine ganz andere geweſen. Aber auch für dieſe bin ich Ihnen viel Dank ſchuldig: denn ſo vorübergehend auch die Fingerzeige ſind, die Sie mir geben, ſo ſind ſie doch Meilenzeiger am Wege, wenn ich einſt an der Hand St. Auguſtin's des theologiſchen Dante die Reiſe durch Himmel und Hölle unternehmen ſollte.

Ihre Bemerkung über den gegebenen Fall, wo nämlich der große Kirchenlehrer das Nichts als Realität anſieht, aus der er dann etwas Reales zu deduciren ſucht, muß ſich in dem Leſer Auguſtin'ſcher Schriften ſehr oft wiederholen. Von dieſem Realismus nämlich, der den Reſultaten aus den formalen Functionen des Denkgeiſtes und ihren Bezeichnungen im Worte, immer zu viele Selbſtſtändigkeit zukommen läßt, iſt Auguſtin ſelten frei zu ſprechen. Der Grund hievon mag wohl in dem nothwendigen Entwicklungsgange des Denkgeiſtes in der chriſtlichen Zeit liegen, — der einerſeits von dem Buchſtaben der heiligen Schriften (in denen das Wunder der Weltgeſchichte, das Leben des zweiten Adams niedergelegt war) damals noch ſtark angezogen und dadurch beherrſcht wurde, — wiewohl auf eine wohlthätige Weiſe, wenn die denkende Menſchheit überhaupt durch dieſelben erzogen werden ſollte; — andrerſeits aber noch zu wenig mit ſich ſelber in ſeinen Functionen des Erkennens und Denkens bekannt und vertraut war, als daß Er nicht den Reſultaten antiquer Forſchung

über dieſe innern Gegenſtände, hätte zur Beute werden, und ſo nicht in die Confundirung des bloß Formalen mit dem Realen in der Gedankenwelt, hätte hineingerathen können. Dazu kam bei Auguſtin noch der beſondere Umſtand, daß er ſich in ſeinem frühern Leben mit der Redekunſt beſchäftigt hatte, die in der Behandlung des Wortes und ihrer Allſeitigkeit, auch die Gewandtheit des Redners anerkennt und krönt. — — Ich erſuche Sie, Oheim! Folgendes als Studium aus St. Auguſtin nur nicht von der Hand zu weiſen, beſonders, da es ſich zu unſerm gegenwärtigen Thema nicht als ein Fremdartiges verhält.

Im 27. Cap. des 3. Buchs der Stadt Gottes, (wo er ſich mit der Frage beſchäftigt: Warum Gott den Fall der Engel und Menſchen zugelaſſen? ſagt er: „Wer würde es je wagen zu behaupten: es ſey nicht in Gottes Macht geſtanden, den Fall der Engel oder des Menſchen zu verhüten? – Doch lieber wollte Er ihre Freiheit nicht aufheben, um dadurch zu zeigen: Wie viel Böſes die Hoffart, und wie viel Gutes Seine Gnade zu wirken vermag.“ — — Und in demſelben Capitel lieſt man früher, als Antwort auf die Frage: Warum Gott dem böſen Engel erlauben konnte, den erſten Menſchen zu verſuchen? Folgendes: „Dergeſtalt gut war der erſte Menſch erſchaffen, daß er, wofern er auf Gottes Beiſtand ſich ſtützte, den böſen Engel überwunden hätte; umgekehrt aber, wenn er ſeinen Beſchirmer dadurch verließ, daß er auf ſtolze Weiſe ſich ſelbſt gefiel, von dem Verſucher überwunden würde.“ — —

Ein gewandter, aber mit ſich unbekannter Verſtand wird in ſeiner analyſirenden Operation nicht ſelten das Unglück haben, daß er einerſeits das in der Unterſcheidung Getrennte in dieſer Trennung feſtzuhalten und lebendig zu erhalten

ſtrebt, — wiewohl vergebens: da dieſe Behandlung des lebendig Gegebenen immer mit der Verſteinerung endigt; andererſeits aber auch oft wieder Dasjenige zum Leben lebendig zu verknüpfen trachtet, was nur lebt in der Wechſelwirkung getrennter Lebenspotenzen; folglich auch in dieſem Falle das Leben, ſtatt es anzufachen, auslöſcht. Auguſtin hat in der erſten Stelle eben ſo die Allmacht Gottes aus ihrem lebendigen Vereine mit den übrigen Attributen geriſſen, wie er in der zweiten den Heraustritt aus Gott (oder den ſelbſtgefälligen Stolz) nicht bloß als ein Antecedens, ſondern ſogar als (ſubjective) Bedingung des Eintritts in die Gewalt des Satans und der Ueberwindung von derſelben aufgeſtellt; wo doch jener Austritt, wie dieſer Eintritt von einem und demſelben Willensacte die nothwendigen und gleichzeitigen Folgen und Erſcheinungen ſind — von einem Willensacte, der als ſolcher eben ſo eine Beſiegung nach Außen hin, wie eine Selbſtbekräftigung als Stolz nach Innen zu (jene negativ, dieſe aber poſitiv) involvirte. — Aus einer abſoluten Behandlung eines relativ-Wahren (ſelbſt in Bezug auf das Abſolute) müſſen dann freilich in einem Syſteme von Wahrheiten ſonderbare Behauptungen zu Tage kommen. So läßt es ſich freilich denken: daß Gott den Fall der Engel und Menſchen hätte verhindern können; aber auch nur denken unter der Vorausſetzung: daß in Gott die Allmacht außer und neben den übrigen Attributen, (hier beſonders die Heiligkeit) eben ſo objective Realität habe, wie in einer Uhr das Nebeneinander von Kamm- und Steigrädern.

Unter einer andern Vorausſetzung aber: daß in jeder Eigenſchaft alle enthalten ſind, da dieſelben nur Sein Weſen, das Eines iſt, in verſchiedenen Beziehungen bezeichnen; kann Gott keiner freien Subſtanz die Mittel verſagen, wodurch ſie zu ihrer eigenen Selbſtoffenbarung und dadurch zu ihrer

Vollendung (in oder außer Gott) vorbringt, weil ſonſt Gott als der Allmächtige mit Sich als dem Heiligen im Widerſpruche ſtehen würde.

Von demſelben Standpunkte aus läßt ſich auch der abgedroſchene Einwurf gegen die Freiheit, in ſeiner Erbärmlichkeit beleuchten, der da von der Liebe Gottes verlangt: daß die Allmacht jene freien Weſen gar nicht hätte ſetzen ſollen, von denen die Allwiſſenheit den Mißbrauch der Freiheit vorausſah. Es wird ſo viel geſchwätzt von Gott, der reinen Liebe, ohne daß man ſich jemals die Frage mit Ernſt und Gründlichkeit beantwortete: Wann Liebe (das Leben durch ſich und für Andere) den Namen der reinen verdiene?! — Wem durch ſein Leben in Andern kein Tropfen aus dem Meere ſeiner eigenen Seligkeit weder entzogen wird, noch zuwächſt; Der allein iſt die Liebe in ihrer Reinheit, und Wahrheit. Und dieſe Liebe iſt ſodann nichts Anderes, als der Unbedingte ſelber. (Der als Seyn ſchlechthin, durch und aus ſich Bewußtſeyn und Seligſeyn iſt.) Und dieſe reine Liebe iſt zugleich eine heilige in Bezug auf die freie Creatur: inſofern dieſe von jener reinen und allmächtigen Liebe ins Daſeyn gerufen iſt, nicht, um das Daſeyn Gottes zu ſteigern, wohl aber, damit die Gottheit mit ihrem Himmel in das creatürliche Leben hinabſtiege, und ſo das letztere ſo weit zu Sich heranhebt, als es möglich iſt, ohne die Schranke zwiſchen Gott und Creatur zu negiren. Deßhalb kann von einer reinen Liebe in der Creatur ſo wenig die Rede ſeyn, als ihr relatives Seyn ein abſolutes Seyn iſt, — ohne deßhalb die creatürliche Liebe reinen Eigennutz oder Eigenſucht zu nennen; denn nicht jede Gegenſeitigkeit iſt als ſolche ſchon Egoismus, ſo lange nämlich die gegenüberſtehende Perſönlichkeit nicht in Mir, als Mittel für mich auf-

geht. So viel als Randgloſſe zu St. Auguſtin's Stadt Gottes.

Belege aber dafür: daß Auguſtin's Verſtand oft Das verband, was er hätte trennen ſollen, liefert ſeine Anſicht über das Weſen der menſchlichen Freiheit.

Er beſtimmte dasſelbe nach zwei hiſtoriſchen Momenten, nämlich: vor und nach dem Falle des Menſchen. Dort iſt ſie ihm die freie Liebe des Guten, welche Liebe er die Integrität der Freiheit nennt. Hier iſt ſie ihm das Wahlvermögen (Willkür), das ihm übriggeblieben nach dem Verluſte der Integrität. Wiedererworben kann jene Integrität nur werden durch und in dem Chriſtenthum.

Nun geſteht zwar Auguſtin, daß dem Menſchen auch vor dem Falle die Willkür (als Möglichkeitsgrund der Wahl) nicht könne abgeſprochen werden, da jenes Vermögen der Wille ſelber ſey, womit der Menſch das Gute ausſchließlich wollte, folglich das Böſe nicht wollte. Allein den Zuſtand des Wählens kannte der Menſch, ſagt er, vor und ohne Fall keineswegs. Der Menſch habe alſo durch den Fall die Freiheit des Willens; aber nicht den Willen als thätige Willkür verloren.

In dieſer Anſicht will mir nun ein Zweifaches nicht gefallen, und zwar erſtens, daß der Kirchenlehrer, um das Weſen der Freiheit im geiſtigen Subjecte vollſtändig zu erheben, auf Gott als Object übergeht.

Die Willensfreiheit ſoll ja vorerſt ergriffen und im Begriffe feſtgeſtellt werden; ihre Begreiflichkeit oder Enträthſelung aus und in der Natur Gottes (die zugleich

der Endzweck iſt für die Creatur) iſt ein Anderes, das mit Jenem nicht confundirt werden darf. Gottes Weſenheit müßte nur dem Grade nach von dem Weſen der Creatur verſchieden ſeyn, wenn die creatürliche Freiheit nur in Gott ihre Integrität feiern könnte. Gott iſt ſo wenig der abſolut-Freie, als der Geiſt freie Abſolutheit iſt.

Zweitens hat Auguſtinus die Freiheit als Prädicat des Willens als einer Erſcheinung, nicht unterſchieden von der Freiheit als Prädicat der Subſtanz, die dem Willen als Accidenz, zu Grunde liegen und vorangehen muß, um ſodann hinterher durch eben jene Erſcheinung erkannt zu werden. Als jenes Prädicat iſt die Freiheit eigentlich Freithätigkeit zu nennen; als das zweite Prädicat aber iſt ſie die Qualität der Subſtanz ſelber. — Unter den Erſcheinungen aber, welche eine Subſtanz als freie characteriſiren, hat Auguſtin überdieß eine wichtige Unterſcheidung unterlaſſen: einige nämlich treten dialectiſch und inſofern nothwendig im Leben des Geiſtes ein; aber dagegen nur zufällig. Dieſe letztern ſind allein die ſich gegenſeitig ausſchließenden Acte der Selbſtbeſtimmung im Falle der Wahl. In beyden tritt das geiſtige Princip aus ſeiner urſprünglichen Unbeſtimmtheit in die Beſtimmtheit durch Freithätigkeit ein. Das Princip aber wird im Falle der vollſtreckten Wahl Selbſtbeſtimmtheit (Willkür) genannt, weil in dieſer das Princip ſich vorzugsweiſe als freie Cauſalität offenbart, ſowohl für ſich als für Andere.

Nun wiſſen Sie, lieber Oheim! wie ich den h. Auguſtin verſtehe; und es ſoll mir lieb ſeyn, ihn ſo verſtanden zu haben, wie ich Sie, lieber Oheim! bisher immer zu verſtehen glücklich geweſen bin, — auch den Inhalt Ihres letzten Schreibens ſammt ſeinem Poſtſcripte vielleicht nicht abgerechnet. — — —

*

„Wie der Blitz vom Aufgange bis zum Niedergange leuchtet: alſo wird auch die Ankunft des Menſchenſohnes ſeyn;" ſo lautet eine Stelle in der Pericope vom letzten Sonntage im Kirchenjahre. Auf gleiche Weiſe leuchtet aber auch jede evangeliſche Wahrheit, wenn der Geiſt in ſie, und ſie in den Geiſt eindringt. Seitdem Sie in Ihrem letzten Schreiben das Weſen des Verbotes für den erſten Menſchen in ſeiner *pſychologiſchen Nothwendigkeit* meinem Verſtande nahe gebracht haben, ſeitdem iſt der *Vorhang* zwiſchen dem Geiſterreiche und der Menſchenwelt keine Mauer mehr für mich, undurchſichtig und unüberſteigbar, wie ſonſt. Kann keine Creatur als ſolche, ſich durch Sich in die Erſcheinung ſetzen, weil ſie nicht durch Sich d. h. ſchlechtweg iſt; ſo muß es auch im Geiſterreiche ein Paradies — als *Zuſtand* der Geiſter — gegeben haben, und in dieſem Gottesgarten einen Baum der *Erkenntniß* (verſteht ſich, ohne Schlange, wenn man nicht Gott Selber zur dreiköpfigen Schlange machen will); ob aber mit oder ohne Verbot, bleibt eine Frage, — die aber dießmal meine jugendliche Wißbegierde aufgeregt hat, daß ſie in ihrem Heißhunger ſich vielleicht über die Gränzen des ſichern und gewiſſen Wiſſens ins Gebiet der Phantaſie verloren hat. Und ſo ſtünde ich bei demſelben *Thema* Ihres Briefes, wobei Sie mir das *Lächeln* ſo wenig unterſagt, als ich Ihnen jetzt ein Gleiches durch die Finger ſehe. Trug nicht Einer unter den reinen Geiſtern, ein Erzengel, den Namen *Michael*, d. h. *Wer iſt wie Gott?* — Iſt dieſe Frage (von Gott Selbſt in einen Engelnamen niedergelegt) keine *Aufforderung* zur Beantwortung? — die Aufforderung keine *Criſis*, die zur entſchiedenen Antwort, ſo wie dieſe zur *Entſcheidung* führen muß: Ob man Gott oder Sich ewig leben wolle, die in ihrer Vollendung auch den jenſeitigen Tag in eine Licht- und Schattenſeite ſcheidet?! — So dreht ſich alle Entſcheidung um die Wahl zwiſchen Gott und Creatur, und nur der *Wille*

führt das zweiſchneidige Schwert,— denn auch der unterſcheidende Verſtand wurzelt im Willen, der da entſcheidet. So lange unſere Wiſſenſchaft den Willen immer nur als den Schleppträger der Gedanken anſieht, und deſſen Sünde höchſtens in der Unachtſamkeit beſtehen läßt, das Gewand in den Erdenkoth ſinken zu laſſen, jene Gedankenwelt ſelbſt aber, — als ein nothwendiges Product der Reſpiration, d. h. des Antagonismus zwiſchen den Lungenflügeln und dem blauen Dunſte in der Atmoſphäre — von der eigentlichen That- und Schwungkraft des Geiſtes abreißt; ſo lange muß freilich die pantheiſtiſche Beantwortung jener, an das Geiſterreich addreſſirten Frage in ihren entſcheidenden und ſchwarzen Folgen, eine Thorheit ſeyn, obſchon die heiligen Urkunden, (noch mehr aber das Wort unſers Herrn: ich ſah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen) jene Folgen den Blicken des gefallenen Geſchlechts keineswegs vorenthalten hat; ſo weit eine Kenntniß der Geſchichte des Geiſterreichs mit der Selbſterkenntniß des Menſchen, und durch dieſe mit der Wiedereroberung ſeines verlorenen Paradieſes in nothwendiger und ſegensreicher Verbindung ſteht.

Sie mögen lächeln, lieber Oheim! wenn ich hier phantaſirt habe, in einer Zeit, der Sie ſelbſt den Vorwurf machen, daß ſie in der Speculation dichtet, und in der Poeſie ſpeculirt.

Iſt es aber nicht ſo, nun ſo kann ich mir ſelbſt in dieſem Falle die noch rückſtändigen Bemerkungen über denſelben Gegenſtand erſparen, da Sie ohnehin den Pantheismus in ſeinen tauſendfältigen Geſtalten das Blattergift der verhüllten und unverhüllten Geiſterwelt nennen, vor dem nur das Blut Desjenigen ſchützt, der ſich als die eherne Schlange am Schandpfahle erhöhen lies. Aber die Kirche dichtet nicht, wenn

ſie jenen ſiegreichen Helden im Kampfe mit dem Pantheismus des Geiſterreichs, als ihren Schirmvogt verehrt, und ſein hohes Feſt nicht ohne Bedeutung nach der herbſtlichen Tag- und Nachtgleiche feiert, indem der Abfall des Jahrs an den erſten jenſeitigen Abfall erinnert, wo ſie ſingt: „O Geiſt, der einſt für Gottes Ehre, Mit Satans frechem Stolze rang, O Fürſt der hohen Engelheere, Vernimm den frommen Lobgeſang!" — —

Nach dieſer Betrachtung über das Weſen der Sünde in jeder Region des Geiſterreichs, komme ich nun auf die Menſchenwelt, wo ich die Folgen der Sünde zu erörtern habe, die gewöhnlich unter dem umfaſſenden Namen: Verluſt des Ebenbildes begriffen werden.

Ich muß geſtehen, lieber Oheim! daß ich mir mit dieſem Ausdrucke: Verluſt, wenn ich das Ebenbild im eigentlichen, d. h. ſpeculativ erhobenen Sinne zu nehmen habe, vor der Hand durchaus nichts anzufangen weiß.

„Kann die Creatur als ſolche, die Weſenheit mit Gott nicht gemein haben, ſo kann ſie doch die Form Gottes an ſich tragen;" — dieſes ſind Ihre eigenen Worte. Nun aber iſt die Form des göttlichen Seyns nichts Anderes, als das göttliche Bewußtſeyn, als abſolutes Wiſſen um Sein abſolutes Seyn, — d. h. als Wiſſen durch Sich um das Seyn als ſchlechthinniges. Ein Wiſſen oder Gewißwerden durch Sich iſt nichts Anderes, als ein unmittelbares Anſchauen Seiner Selbſt, weil nur vermittelt durch ein wiederholtes Setzen des Seyns als Princips und durch die zugleich nothwendig geſetzte Identität Beider. Soll nun die Creatur zwar das Bewußtſeyn mit Gott theilen; ſo

wird doch dieſe Theilnahme als Form immer noch eine Modifikation durch das Weſen ſelbſt erleiden, das die Creatur, wie geſagt, mit Gott nicht theilen kann.

Und wir haben geſehen: wie das Bewußtſeyn der Natur nur ein Wiſſen um ihre Erſcheinung, und das Bewußtſeyn des Geiſtes überdieß ein Wiſſen um ſein eigenes, und dadurch auch um fremdes Seyn iſt. Und wir haben geſehen: daß der Grund hievon in der Verſchiedenheit der Subſtanzialität beider Reiche liegt, ſo wie der letzte Grund hiervon in der Offenbarung Gottes nach Außen zu ſuchen iſt, welche die drei Momente der Offenbarung Gottes nach Innen reflectiren, und zugleich eine durchgeführte Unterſcheidung Gottes von der Creatur möglich, ſo wie eine Confundirung der Creatur mit Gott unmöglich machen.

Dieſes vorausgeſetzt und anerkannt, heißt das Ebenbild verlieren ſo viel, als: ſeine Subſtanz verlieren, von der alles und jedes Bewußtſeyn als weſentliche Form bedingt iſt. Dieſer Verluſt aber iſt identiſch mit Vernichtung, — die Gott mit Gott in Widerſpruch ſetzt! Andrerſeits muß ich freilich geſtehen: daß, wenn die Auguſtiniſche Anſicht von der creatürlichen Freiheit, (von der freien Subſtanz der Creatur), ſich rechtfertigen ließe, vermöge welcher die Freiheit ihre Integrität nur durch ihre Vereinigung mit Gott (dem in Seiner Allmacht abſolut-freien Geiſte) beſitzt, — daß dann allerdings der Geiſt mit der Trennung von Gott, auch an ſeiner Freiheit und Subſtanz Schaden erlitten hätte, folglich auch ſein Ebenbild, als Gleichniß mit Gott, wenigſtens partiell zu Schaden und Verluſt gekommen wäre. In dieſem Falle iſt aber der Verluſt nur einer im uneigentlichen Sinne, d. h. ein Verluſt des Endzweckes der ebenbildlichen Creatur zu nehmen, und die Darſtellung dieſes Verluſtes fällt zuſamm mit der

Darſtellung der Folgen der Sünde, nach dem Standpunkte des Menſchen, der eine zweifache Beziehung: zu Gott nach Oben und zur Natur unter ihm, in ſich ſchließt, und deßhalb eine doppelte Schilderung und Darſtellung nothwendig macht*).

Daß die Sünde als Willensentſchluß gegen den Willen Gottes, folglich im Widerſpruche mit Ihm, in dem urſprünglichen Verhältniſſe Gottes zum Menſchen Veränderungen erzeugte, lehrt die geoffenbarte und die ſogenannte natürliche Religion, — ſo lange dieſe keine Unnatur darin findet, daß Gott mit der freien Creatur ſich in einen perſönlichen Verkehr geſetzt hat. Ein Anderes aber iſt die beſtimmte Ausmittlung jener Veränderungen. — Die allgemein angenommene iſt zuvörderſt die Trennung des Geiſtes von Gott.

Wo aber Trennung als Folge des Abfalls eintritt, da muß dieſem die Vereinigung vorangegangen ſeyn, — die aber nicht ſo allgemein angenommen wird, weil Viele jenen Verein ſich nur als Belohnung des Gehorſams denken können. Und wenn ſich dieſe auch des Ausdrucks: Vereinigung bedienen, ſo verſtehen ſie darunter doch nur eine moraliſche, als Widerſpruchsloſigkeit zwiſchen creatürlichem und göttlichem Willen. — Ich aber kann dieſer Anſicht nicht beipflichten, weil ich es mit dem Weſen Gottes nicht vereinbaren kann, daß Er Etwas unterlaſſen haben ſollte, was zur vollendeten Idee des Geiſtes gehört, inſofern dieſe nicht durch den Geiſt allein, ſondern auch durch Gott zu vollenden iſt. Hierher gehört aber von Seiten Gottes: die Vereinigung Seines Weſens mit der creirten Subſtanz, ſo wie von Seite des Geiſtes: der

*) Die Ausführung dieſes Gedankens von der Ebenbildlichkeit iſt im Euriſtheus S. 409 zu finden.

Willensentſchluß, welchen Gott ſo wenig für den Geiſt ſetzen kann, als dieſer ſich ohne den Willen Gottes mit Gott in Verbindung ſetzen kann. Kurz: Der Beitrag Gottes zur Erreichung des Endzwecks für den Menſchen, und in ihm, muß etwas Primitives ſeyn; — aber es muß nicht nothwendig ein Primitives bleiben, nach der eingetretenen Mitwirkung des Menſchen und durch dieſelbe. — Jene Trennung Gottes aber vom Geiſte trat ein nach dem Geſetze alles Lebens in ſeinen dynamiſchen Beziehungen, vermöge welcher gleichnamige Pole ſich abſtoßen, und ungleichnamige ſich anziehen, mit Selbſtbewußtſeyn — im Reiche der Geiſter, und ohne Bewußtſeyn — im Reiche der Natur. Ja, jenes Geſetz iſt als ſolches eben nichts Anderes, als die Erſcheinungsweiſe des relativen Seyns in den Lichtkreis des Selbſtbewußtſeyns erhoben.

Hatte aber der Ungehorſam des Urmenſchen, als ein Poſitivwerden gegen Gott den abſolut-Poſitiven, einerſeits die Trennung des Geiſtes von Gott, und dadurch die Trennung Gottes vom Geiſte zur unausbleiblichen Folge; ſo mußte er auch andererſeits die Offenbarung Gottes als des Getrennten zur Folge haben, da Gott Sein Urverhältniß zur Creatur, auch im Falle der Trennung, durch den Widerſpruch der Creatur, doch geltend machen muß. Dieſe Offenbarung nun iſt: ein Widerſpruch Gottes gegen den widerſprechenden Willen des Geiſtes, und zugleich die Affirmation Seines poſitiven Willens. Und dieſe modificirte Offenbarung Gottes geſchieht im categoriſchen Imperative des Gewiſſens. Es gab eine Stimme Gottes an den Menſchengeiſt vor, wie nach dem Falle; aber wie ganz anders erſchallt jene! „Von der Frucht dieſes Baumes ſollt ihr nicht eſſen. An welchem Tage ihr davon eſſet, werdet ihr des

Todes ſterben!" Dort gab es alſo noch ein warnendes Motiv; hier fällt alles Motiv hinweg, und was der Menſch noch ſo nennt, iſt ſeine Zuthat, die bald ſo, bald anders ausfällt. Allein ſo ſpricht nicht die Vater-Liebe zu ihrem Sohne, wohl aber der Herr zu ſeinem Knechte und Rebellen, der unbedingt zu gehorchen hat, ſo wie jener unbedingt befiehlt, nachdem ihm der Gehorſam aufgekündet worden.

Die durch den Abfall modificirte Offenbarung Gottes und das Vernehmen und Erkennen derſelben von dem Geiſte*),

*) Auch die alte Schule unterſchied zwiſchen Gewiſſen als empiriſcher Thatſache, und dem tiefern Grunde derſelben, wovon ſie dieſen die Synderesis und jene die Conscientia nannte. Allein als jenen verborgenen Grund ſtellte ſie nur auf: eine Angeborenheit praktiſcher Principien, d. h. allgemeiner Regeln von unmittelbarer Gewißheit zur Einrichtung unſerer freien Handlungen. Die Conscientia aber war ein Akt jener Synderesis, vermöge welcher die allgemeine Regel auf einen ſpeciellen Fall angewendet wird: ob Etwas gethan oder unterlaſſen werden müſſe. Thomas Aq. I. p. q. 79. — Es unterliegt auch gar keinem Zweifel, daß der dynamiſche unmittelbare Verkehr zwiſchen Geiſt und Gott, und die dadurch bedingte innere Erſcheinungswelt, als ein Gegebenes, wie alles Gegebene, einer Bearbeitung von Seite der ſogenannten klaſſificirenden und organiſirenden Verſtandesthätigkeit unterliege, durch deren Einfluß zunächſt Begriffe von ethiſchem Gehalte gewonnen werden. Allein dieſe bloß formale Behandlung jener Erſcheinungswelt iſt noch lange keine reale oder metaphyſiſche Begründung, durch welche jene Erſcheinungen in ihrer Totalität auf ihren letzten lebendigen Grund zurückgeführt, und dadurch eigentlich ergründet und begründet werden. Der zum Bewußtſeyn erhobene Grund aber heißt auch hier die Idee vom Gewiſſen. Es gibt alſo auch in dieſer Region des Seelenlebens Begriffs- und Ideenformationen; — folglich ſind auch hier Verwechslungen zwiſchen Idee und Begriff möglich, d. h. zwiſchen Princip und Geſetzen des ethiſchen Lebens, die in der Moralphiloſophie eben ſo große

konnte andererſeits aber nicht ohne Rückwirkung auf das Benehmen und Bekennen des Geiſtes bleiben. Das obige Geſetz machte ſich abermal geltend, und zwar unter der Form der Abneigung des Willens gegen jenen Imperativ, bei der bereits eingetretenen Neigung des Geiſtes: ſeine affektirte, erlogene Poſivität zu behaupten. So wird das Geſetz ein Stachel zur Sünde, dieſe mag eintreten oder nicht. Nitimur in vetitum nefas, ſang der Heide, und der Apoſtel der Heiden geſtand reuig und demüthig eine doppelte Geſetzgebung in ſich, wovon die eine den Geiſt, die andere das Fleiſch, und ſo beide ſich wechſelſeitig beläſtigen. »Das Fleiſch begehret gegen den Geiſt, der Geiſt gegen das Fleiſch. Ich habe Gefallen am Geſetze Gottes dem innern Menſchen nach; was ich nicht will, thue ich, und was ich will, thue ich nicht.«

Bei dieſen Worten, die mir die wichtigſten in dem ganzen apoſtoliſchen Bekenntniß eines todten Glaubens ſind, laſſen Sie mich, bevor ich weiter gehe, ein wenig verweilen.

Nicht ich darf und will Sie über die Folgen der Sünde, ſondern Sie ſollen und können mich belehren, wenn ich gegen die gewöhnliche Auffaſſung und Verſtändigung derſelben Bedenklichkeiten habe. — Laut jenen letzten Worten ſcheint mir der ſogenannte Hang zum Böſen nicht vollſtändig erfaßt zu ſeyn, wenn man denſelben, wie es häufig geſchieht, blos als Streit und Hader zwiſchen Geiſt und Natur verſteht; die böſe Wurzel von allem Böſen muß im Geiſte ſelber liegen, und nicht bloß zwiſchen ihm und einer ihm gegenüberſtehenden, wiewohl mit ihm verbundenen Macht. —

Störungen veranlaſſen, als in den andern Gebieten der Spekulation.

Ferner, wenn auch dieſe Lokalität für jenen Hang zugegeben wird, ſo iſt dieſer doch noch nicht zum vollen Verſtändniß gebracht, wenn jener Hader in den Gegenſatz der Grundkräfte, d. h. zwiſchen Vernunft und Willen, gelegt wird; wovon jene in ihrer urſprünglichen, reinen Receptivität gar nichts anſtreben kann, da ja ſelbſt die ſogenannte Vernunfterkenntniß nur durch die Mitwirkung der ſpontanen Kraft zu Stande kommt. Aber ein Anderes iſt die unwillkürliche Thätigkeit der Spontaneität, wie ſolche in den theoretiſchen Erſcheinungen des Geiſtes vorkommt, und ein Anderes iſt die willkürliche, die jene gewonnene Erkenntniß im Leben zugleich bekennen, — in Geſinnung und That ausprägen ſoll. In dieſem Falle nun regt ſich im Geiſte die alte Schlange mit dem Zuſpruche: Du biſt Herr Deiner ſelbſt! — und die Natur im Fleiſche ſagt zwar nicht Amen, denn ſie müßte es lügen; aber ſie ſtraft den Geiſt Lügen, indem ſie ihn ihre Macht fühlen läßt, wenn es ihm einfiele, mit ihr frei ſchalten zu wollen. Und gerade hierauf läßt es der Herr vom Hauſe (ohne Herrſchaft im Hauſe, wie in jeder ſchlechten Wirthſchaft) nicht gerne ankommen. Auf dieſe Weiſe wäre der Streit zwiſchen Geiſt und Fleiſch bloß ein Nachtreffen mit einem treuloſen Bundesgenoſſen nach dem verlorenen Siege des Geiſtes über ſich ſelber, d. h. in der Unterordnung ſeines Willens unter den göttlichen Willen, wodurch er in die Hände des lebendigen Gottes gefallen. — Und ſo ſtände ich bei der Emancipation der Natur vom Geiſte als Folge der Sünde.

Welche Herrſchaft kam wohl dem Urmenſchen zu über die Natur? — Wenn wir die weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen Geiſt und Natur, die ſich im Menſchen zur Einheit verbinden, vorausſetzen; ſo iſt die Herrſchaft des Menſchen über die Natur durchaus keine abſolute zu nen=

nen. Auch die Natur in ihrer relativen Abſolutheit wird ihre Lebensfülle, wie dieſelbe in ihrer Subſtanzialität verborgen liegt, nach allen Richtungen entfalten, wie der Geiſt als lebendiges Princip. Beide werden ferner durch ihre Erſcheinungswelt auf einander wechſelſeitig einwirken, — und in dieſer Einwirkung und Rückwirkung kann der freie Geiſt in ſeinem Selbſtbewußtſeyn allerdings der Natur in mancher Beziehung den Vorrang abgewinnen; aber durchaus nicht in all' und jeder, ſelbſt nicht in der Vorausſetzung: daß dem Blicke des Urmenſchen, als Erſtgeborenen der Natur ſeiner Leiblichkeit nach, nicht bloß das Gebiet der Erſcheinungen, ſondern ſogar das Reich der Kräfte der Natur bis in ihre ſubſtanzielle Wurzel hinein, offen ſtand. Das konnte allerdings ſein Wiſſen, und dadurch ſeine Verfahrungsweiſe mit der Natur erhöhen; aber geſteigerte Einwirkung iſt noch keine unüberſteigbare Herrſchaft über die Natur.

Abſolute Herrſchaft kömmt nur Gott, und folglich dem Menſchen nur auf delegirte Weiſe zu. Dieſe aber kann ihm nicht abgeſprochen werden, ſobald wir den Urmenſchen als Setzung Gottes, mit Gott zugleich in Vereinigung geſetzt, d. h. als Organ Gottes denken. Dieſe lebendige Verbindung mit Gott hat nicht zur Folge, daß die Natur in der Entfaltung ihres Reichthums geſtört und gehemmt werde; wohl aber, daß gewiſſe Produkte ihrer Wirkſamkeit in ihrer Einwirkung auf die Leiblichkeit des Menſchen, durch den Gegenſatz eines erhöheten Lebens im Menſchen modifizirt werden. So kann, z. B. das Gifterzeugniß in der Natur ſo alt ſeyn, als ſie ſelber, aber die verheerende Einwirkung desſelben auf den Organismus iſt ſo alt, als der Abfall von Gott.

Mit dieſem Abfalle iſt zugleich die abſolute Herrſchaft über die Natur außer und an ihm verfallen und Gott an=

heim gefallen. Die Natur geht nun ihren Gang nach Geſetzen ihres Weſens ungehindert fort, neben und unbekümmert um den Menſchen, der in ihr wohnt, und um ſeinen Kummer ob ihren ſchädlichen und ſchrecklichen Geburten. Er legt ihr allerdings Feſſeln an, — wenn er ſich zuvor die Mühe nimmt, ſie in ihren Schwächen zu belauſchen; ſie aber thut, was ſie nicht laſſen kann, und unterläßt, was ſie nicht thun kann. Soll ich etwa noch hinzu ſetzen, und auch oft nicht thun darf?! Der Apoſtel ſagt: „Durch einen Menſchen iſt die Sünde, und durch dieſe der Tod in die Welt gekommen! — Der Sold der Sünde iſt der Tod!" — Sollte die Natur wirklich durch den Menſchen — mit ihm dem Tode geweiht worden ſeyn? — ſollte ihr von dem Herrn alles Lebens die Silhouette vom Originale des Todes, das, als die Trennung des Geiſtes von Gott, ſein Contrefait ſchon in der Trennung des Leibes vom Menſchengeiſte findet, aufgedrückt worden ſeyn? — Oder — iſt der projectirte Herr der Schöpfung den urſprünglichen Geſetzen und Banden des Naturlebens verfallen, weil er aus dem höhern Verbande mit Gott gefallen iſt? —

Ich komme hier auf eine Anſicht der Naturphiloſophie in unſerer Zeit zurück, die darin beſteht: daß ſie die Bedeutung des zeitlichen Todes (d. h. alles Entſtehens und Vergehens im Irdiſchen, folglich auch in der Natur) darin gefunden haben will, daß ſie eben jenen Tod als Strafe der Creatur anſieht, dafür: daß ſie für ſich zu erreichen ſtrebte, was ihr nur in und mit Gott zu erreichen gelingen konnte. Dieſe Strafe ſey aber keine äußerlich verhängte, ſondern eine der Creatur innerlich beiwohnende, unmittelbar aus ihr ſich entwickelnde; kurz: das Schickſal, dem ſie des innern Widerſpruchs wegen unentfliehbar anheim fällt. Dieſer innere Widerſpruch aber ſey nichts Anderes, als die Theilung der Kräfte (die Trennung der creatürlichen von

der göttlichen Kraft), welche in ihrer Ungetheiltheit: Geſundheit, folglich in ihrer Trennung: Krankheit, Tod erzeugen müſſen, da die Urperſönlichkeit aus der Idee durch eigene Kraft nirgends erreicht werden könne. Jedes Naturproduct ſey daher auch als Verſuch anzuſehen, das Vollkommene darzuſtellen; aber auch als verunglückter Verſuch, der folglich jenes Product bald ſelbſt wieder aufzuheben ſtrebt. —

Dieſe Anſicht über die Bedeutung des Werdens in der Natur gründet ſich, wie wir geſehen, auf die Ichheit oder Perſönlichkeit jeder creatürlichen Subſtanz, ſo wie auf ihren freien Abfall; und wer Beides nicht annehmen kann und darf, der kann jener Anſicht vom Tode in der Natur auch nicht beipflichten.

Sie hat aber irrig von der Aehnlichkeit in der Form in beiden Sphären des relativen Daseyns auf die Identität des Weſens in den Individuen (Ichheiten) ſelbſt geſchloſſen. Nach der Anſicht aber des reinen Theismus kömmt das Bewußtſeyn (Wiſſen um das Seyn) als Form allem relativen Daſeyn zu, inſofern dieſes nur die Form, aber nicht das Weſen mit Gott gemein haben kann.

Kraft dieſes Creationsgeſetzes aber kommt der Naturſubſtanz nur ein Wiſſen um ihre Erſcheinung, dem Geiſte aber auch ein Wiſſen um ſeyn Seyn, d. h. Selbſtbewußtſeyn, zu. Da ſich nun aber der Geiſt in ſeiner freien Cauſalität mittelſt ſeiner einfachen Erſcheinung ſelbſt erfaſſen kann; ſo bedarf er nicht, ſeine Erſcheinung zuvor zu potenziren, um ſich in ihr wiederzufinden. Darauf aber iſt die Natur angewieſen, die, weil ſie als unfrei ſich nicht ſelbſt erfaſſen kann, ſich ſteigern muß in ihren Productionen, bis zur ſinnbegabten In-

dividualiſirung, um wenigſtens in den Repräſentanten derſelben wenigſtens ein Wiſſen um ihr Erſcheinen, d. h. eine Selbſtanſchauung ohne Wiſſen zu erreichen. —

Von dieſem Standpunkte aus, — von dem nämlich, der Theilnahme der Natur an der göttlichen Form, und zwar in dem beſprochenen untergeordneten Grade, läßt ſich manche bedeutende Seite ihres Lebens begreifen; — vor Allem aber das Geſchlechtsverhältniß in ihr. Dieſes tritt nothwendig ein in der Potenzirung ihrer Grundkräfte und ihrer Productionen, um ſich in dieſem und durch dieſe wenigſtens als Erſcheinung zu erfaſſen. Dieſe Selbſterfaſſung gewährt aber in ihrer Verwirklichung höchſtens nur das Gemeinbild als Gattungsbegriff, — das formale Genus. So wie aber die Blüte ihres Lebens und Strebens einerſeits nur das formale Genus iſt; ſo erhält ſich dieſes Blütheleben andrerſeits auch nur auf dem Boden der Geſchlechtlichkeit in den realen Gattungen, mittelſt Begattung.

Im Gattungsleben aber zählt das Individuum nichts, wiewohl jene ohne alle Individualität nicht zu Stande käme; es kann deßhalb auch ohneweiters untergehen, ohne daß das Naturprincip durch dieſe ſeine Erſcheinung mit ſich ſelber in Widerſpruch träte.

Das Vergehen in der Natur kann demnach einerſeits ſo wenig als Widerſpruch und Strafe angeſehen werden, als andererſeits das Entſtehen in ihr mittelſt Zeugung als Naturverbrechen und Unnatur angeſehen werden kann. Ihre Zeugung iſt das Vehikel zur Ueberzeugung, in der die Natur aber, als unfreie Subſtanz, (im Vergleiche mit dem freien Geiſte)

auf halbem Wege ſtehen zu bleiben, durch Gottes Willen angewieſen iſt. — Sind Ihnen, Oheim! nie die Worte aufgefallen: „An welchem Tage ihr davon eſſet, werdet ihr des Todes ſterben?" — Dieſe Motivirung des göttlichen Willens, wenn ſie von den erſten Menſchen verſtanden werden ſollten, ſetzt unſtreitig eine Vorſtellung des Todes in der Natur voraus, und ſelbſt die Bibel ſcheint für das Vergehen in der Natur vor dem Sündenfalle indirect zu ſprechen.

Daraus folgt aber noch nicht: daß jenes Vergehen denſelben Character hatte, ſelbſt in der Natur, wie das Vergehen als Tod, nach der Sünde.

Sehr treffend bezeichnet unſere Sprache das gegenwärtige Vergehen mit dem Namen Verweſen, gleichſam als ein Aufhören gegen das Weſen Deſſen, was da vergeht; gleich treffend iſt der Ausdruck: zu Grunde gehen, womit die rückgängige Bewegung der concreten Geſtaltung in ihre urſprüngliche Unbeſtimmtheit oder Allgemeinheit bezeichnet wird. — Und wenn man der Natur, wie dem Geiſte, in ihren naturgemäßen und ungehinderten Lebensfunctionen und Kraftäußerungen auch eine Art Empfindung, als eine Auffindung ihres Zuſtandes, zumuthen darf; ſo offenbart ſich dieſelbe in dem untern Gebiete gewiß in dem Wohlgeruch und im Geſtanke, Erſcheinungen, in denen das Vernehmen ihres Zuſtandes — dort als ein ihr entſprechendes oder angenehmes, d. h. annehmbares; hier aber als ein ihr widerſprechendes, unangenehmes, d. h. nicht annehmbares, auftritt. Und ſo kömmt es, daß das Thier, das wohl den Schmerz als Lebensſtörung, aber nicht den Tod fürchtet, durch eben jenen Boten der Naturwidrigkeit ſich vor der Verweſung entſetzt.

Das frühere, dem Weſen der Natur nicht nur nicht

widerſprechende, ſondern ſogar entſprechende Vergehen der Naturerzeugniſſe, fand urſprünglich allerdings im Menſchen ſeine Gränze, ungeachtet er ſeiner Leiblichkeit nach, als Blüthe ihres organiſchen Lebens, ihrer Wurzel angehörte. So wie z. B. der thieriſche Organismus im Conflikte mit dem Geiſte, d. h. im Menſchen, (als der Syntheſe von Geiſt und Natur), aus der horizontalen Stellung in die aufrechte, zum Himmel gerichtete, emporgeriſſen wurde, und überhaupt alle Sinne des thieriſchen Lebens durch ihre Erhebung in die geiſtige Region geſteigert und veredelt wurden; ſo fand auch das Vergehen, als Normalität des Gattungslebens, ſein Geſetz in der unvertilgbaren Perſönlichkeit des Menſchengeiſtes. Die Natur, durch den Menſchen in das ſelbſtbewußte Geiſtesleben hineingezogen, fand in ihm ja mehr, als ihr urſprünglich in ihrer Einzelnheit zukam; warum hätte ſie in ihm ihr Geſetz nicht abbrechen ſollen? — Mit Einem Worte: Der Urmenſch ſtand im Paradieſe ſelbſt dem Leibe nach unſterblich da. — (Allenfalls wäre ein mögliches Vergehen doch gewiß kein Verweſen geworden.)

Doch bevor ich auf die Unterſuchung übergehe: Warum die Natur, des Menſchen wegen, in dieſen Zuſtand der Verweſung verſetzt wurde? will ich noch von dem Entſtehen in der Natur, d. h. von ihrem Zeugungsproceſſe in ſeiner Modification durch Aufnahme in die Sphäre des Geiſtes, reden, und zwar auf Veranlaſſung einer wichtigen Stelle in Auguſtin's Stadt Gottes XII. B. 17. Cap. Sie lautet: „Mit Recht ſchämt ſich der Menſch dieſer Begierlichkeit (des Fleiſches), und mit Recht auch werden die Glieder ſelbſt, (welche von ihr, ich möchte ſagen, nach einem gewiſſen eigenen Rechte und nicht ganz auf den Wink unſers freien Willens erregt oder nicht

erregt werden) Schaamglieder genannt; was ſie vor der Sünde des Menſchen nicht waren. Denn es ſteht geſchrieben: „Sie waren nackt, und ſie ſchämten ſich deſſen nicht, — nicht weil ihre Nacktheit ihnen unbewußt, ſondern weil ſie noch keine ſchändliche Nacktheit war; da der Naturtrieb ihre Glieder noch nicht gegen ihren Willen regte, und das Fleiſch, durch ſeinen Ungehorſam, noch nicht Zeugniß gab vom Ungehorſam des Menſchen, und denſelben rügte.“ So ſchildert uns Auguſtin die Schaamröthe der erſten Menſchen als das Abendroth der bereits untergegangenen Sonne urſprünglicher Gerechtigkeit, inſofern der Geiſt Gotte, und der Leib dem Geiſte unwillkürlich diente; und hat mit dieſer Erklärung, eine Erſcheinung in der Menſchenwelt in ein pſychologiſches Verſtändniß erhoben, das, wie ſo manche andere, von dem ſündhaften Alltagsleben und der Alltagsſünde in den Koth der Gemeinheit getreten, gar nicht beachtet werden kann; — wie könnte man auch ſonſt dem Antlitze der Unſchuld ſo muthwillig dreiſt jene Himmelsröthe auf die Wangen locken!

So wie nun die Natur in ihrem Streben zur Entſtehung und Production, im Menſchen, d. h. am Willen des Geiſtes, nicht bloß brandete, d. h. ſich brach (was jetzt auch noch geſchieht), ſondern ſich ihm unbedingt unterwarf; ſo muß auch dieſelbe Natur in ihrem Streben zum Vergehen oder zur Reduction, im Menſchen ihre abſolute Gränze gefunden haben, ſo lange der Geiſt in ihm ſein urſprüngliches Verhältniß nicht verkehrt hatte. Jene Umkehrung aber im Verkehre mit Gott, kehrte auch das Verhältniß um, des Menſchen zur Natur an ihm und außer ihm. Dieſe ward emancipirt vom Geiſte. „Jenem Ungehorſame,“ ſagt Auguſtin, „ward vergolten mit dem Ungehorſame. Es kommt von der Gerechtigkeit des verord-

nenden Gottes, Dem wir nicht gehorſam dienen wollten, daß unſer Fleiſch, welches uns untergeben war, uns nun dadurch läſtig wird, daß es uns nicht dient."

Wie läßt ſich aber jene Emancipation vereinbaren mit dem Ausſpruche des Apoſtels: „daß alle Creatur ſeufzet und ſich ſehnet mit Schmerzen immerdar?" Und wenn dieſes ſich wirklich ſo verhält; wie läßt ſich damit die Gerechtigkeit von Seite Gottes rechtfertigen? — Daß durch jene Freilaſſung der Natur, dieſe keineswegs eben ſo an Seligkeit zunahm, wie ſie an Selbſtſtändigkeit in ihrer Art gewann; das läßt ſich ſchon daraus entnehmen, weil ſie durch ihre Verbindung mit dem Geiſte in der Menſchheit, ſelbſt als ſolche, ohne Veränderung ihrer Weſenheit, erhoben und veredelt wurde. Es verhält ſich mit der Natur auf gleiche Weiſe, wie mit dem Menſchengeiſte in derſelben Beziehung. So wie dieſer ſein Daſeyn durch die Aufnahme und Verbindung in und mit Gott, durch Gott vollendet, indem er ſich nun nicht bloß als Ich in Gedanken erfaßt, ſondern ſich als lebendiges Princip im perſönlichen Urgrunde, und den Urgrund in ſich einſt zur wirklichen Anſchauung bringt, ohne deßhalb Gott zu werden; ſo bringt es auch die Natur (die ſich zwar nie als lebendiges Princip zu erfaſſen ſtrebt, wohl aber als reflexes in der Erſcheinung) zum vollendeten Begriffe nur im Menſchen, ohne ſchon Geiſt zu werden. Dazu kömmt noch: daß die Natur, bei all' ihrer Emancipation, in ihrer Coexiſtenz und Verbindung mit dem Menſchengeiſte ſich der Einwirkung des letztern überhaupt ſo wenig erwehren kann, als insbeſondere der Einwirkung ſeines gottlos gewordenen Willens. Auf doppelte Weiſe alſo ſeufzt ſie nach der Wiedergeburt der Kinder Gottes, ohne daß in dieſem ihrem Seufzen eine Klage läge über Ungerechtigkeit von Seite Gottes, — die überdieß nur eine Perſönlichkeit

im Munde führen könnte, keineswegs aber eine Mutter von bloßen Individuen, die ihre Perſönlichkeit nur in einer Gattung finden, inſofern dieſe allein nie aufhört, zu ſeyn.

Und ſo ſchließe ich denn für heute meinen Brief, weil ich ihn ſchließen muß. Ich hätte mich recht gerne an die Darſtellung der Folgen der erſten Sünde und zwar in Bezug auf Gott in ihrer möglichen und leider! auch welthiſtoriſchen Ausbildung in den Nachkommen Adams, gewagt, um Ihnen die Freude zu machen, daß ich eine Ihrer Ideen richtig verſtanden habe, die Sie mir verfloſſenen Jahrs in Ihrem letzten Briefe über den Einfluß des Gewiſſens auf die Gotteserkenntniß mittheilten.

Es iſt mir klar geworden, daß die Finſterniß, die auf dem Erdkreis laſtete, der Rieſenſchatten des Todes war, entſtanden durch die immer tiefer und tiefer unter den Horizont des Menſchengeiſtes hinabſinkende Sonne der Gerechtigkeit, die da erleuchtet Jeden, der in dieſe Welt tritt. Und immer weiter in das Univerſum hinaus erſtreckte ſich der Schattenkegel, und vermummte die glänzenden, wenn auch ſtummen ſtillen Zeugen der unermeßlichen Majeſtät Gottes und des Geiſtes im Menſchen als Seinem herrlichen Ebenbilde, — bis es endlich dahin ausging: daß der Menſch in dieſem allgemeinen magiſchen Dunkel, in welchem alle Umriſſe des creatürlichen und abſoluten Seyns in einander ſchmolzen, und er ſich ſelber nur noch fühlte, aber nicht mehr erkannte, die Baſis, auf der er ſtand, und dieß Chaos in dem er athmete, — kurz, Chaos und Erde für den abſoluten Quell aller Dinge anſah, und anbetend vor Derjenigen niederfiel, die Gott zum Fußſchemmel Seiner, wie des Geiſtes Herrlichkeit beſtimmt hatte. Und hiermit wäre mir der Weg gebahnt geweſen, überzugehen auf die Ausbildung der Sündenfolge in Be-

zug auf die Natur, um in jener vorzugsweiſe das Orakelweſen der alten Heidenwelt als den Culminationspunkt der Vergötterung der Naturkräfte herauszuheben.

Aber wie geſagt, ich muß mir dieſes Vergnügen für jetzt verſagen. Gewiſſe Punkte meines heutigen Thema's haben meine Herzwunde, die ich ſeit Jahr und Tag bereits mehr vernarbt geglaubt hatte, wieder zum Bluten gebracht. — Ich ſchreibe Ihnen dieſe Zeilen ja in der Vigil des h. Apoſtels Thomas, — in welcher ſich Diejenige für das ewige Licht einzupuppen anfing, (an dieſem Tage legte ſie ſich, ohne mehr aufzuſtehen), die vor zwanzig Jahren an demſelben Tage mich an das Licht der Zeit geboren hatte! — Ihre Wehen aber bei meiner irdiſchen Geburt waren keineswegs ihr einziges Verdienſt um mich, ihren einzigen Sohn. Sie hat — ohne Uebertreibung! — von Jugend auf bis in die ſpätern Jünglingsjahre Apoſtelſtelle an mir vertreten, und mich angeleitet, meine noch zarten Finger in die Wunden ihres und meines Heilandes zu legen, unter dem ſanften Zuſpruch: „Sey nicht ungläubig, ſondern gläubig!" — Es war einſt am Feſte St. Michaels, an welchem ich mit ihr über Land in die benachbarte Stadt zum Ablaß des Feſtes wallfahrtete, und wo ich die Selige in der Erzählung vom Sturze der Engel mit der Frage unterbrach: Wie viele denn wohl vom Himmel herabgeſtürzt worden ſeyen? Und Sie, der ich nie eine Frage zur Unzeit ſtellte, weil ſie ſich immer gern von mir fragen ließ, ergriff das Bild von der unfreundlichen Jahreszeit mit den Worten: Wie der Sturmwind im Herbſte die Blätter von den Bäumen ſchüttelt, ſo Viele ſind von Jenen in den Abgrund gefallen, die dem Worte des Erzengels nicht gehorcht haben: Daß Keiner ſey wie Gott! Und daß ihre Worte keine Blätter waren, die der Sturm der Zeit verwehet hätte, beweiſen ſelbſt die gegenwärtigen Zeilen. Und wie oft mußte ich ihr ſpäter jene

Strophen aus dem erhabenen Liede, das die Kirche dem großen Helden im Geiſterreiche anſtimmt, recitiren! — Daß ich ihr aber am Lichtmeßtage, oder am Feſte Mariä Reinigung, die Sterbekerze reichte, an welchem Tage die Kirche, eingedenk der Worte Simeons: „Nun läſſeſt Du Deinen Diener in Frieden fahren," die Kerzenweihe für die Todesfälle vornimmt, gereicht ja uns Beiden zu großem Troſte, ſo, daß ich ausrufen könnte: „Tod, wo iſt dein Stachel — Hölle, wo dein Sieg?" — Aber, lieber Oheim, der Tod hat doch einen Stachel, — wenn er auch unter ſolchen Umſtänden gebogen und gebrochen erſcheint, und nicht bis ins Innerſte verletzen kann; — und dieſer iſt die Schmach: mit aller Gewißheit zu wiſſen, daß wir ſterben; und mit aller Ungewißheit nicht zu wiſſen, wann und wie wir ſterben. Und eben dieſer Stachel macht es, daß die Hülle Derer, die von ihm getroffen, ſelbſt für die hinterlaſſenen Lieben, doch ein Gegenſtand der Scheu und Furcht, wenn auch der Ehrfurcht, wird. Die Hülle gehört eigentlich nicht mehr der Zeit an, ſondern, wie der Geiſt, der ſie bewohnte, der Ewigkeit und ihrem Richter; und doch ſchaltet mit ihr die Natur in der Zeit, (unbekümmert um das Siegel, das der Geiſt im Fluge ihr aufgedrückt) — als gäbe es keine Ewigkeit! — Der Sünde Sold bleibt der Tod, und dieſer iſt Unnatur und Schmach wie jene. Möge da bewahren vor dem ewigen Tode das Wort, Das da Fleiſch wurde, um unter uns zu leben und zu ſterben, —

Ihr

Einſiedeln am Weihnachtsfeſte 1827.

dankſchuldiger Neffe
Thomas.

Poſtſcript.

Dem Ihrigen fehlt nichts als das Wort des Weltapoſtels: „der Geiſt des Menſchen weis was im Menſchen iſt," um der

Schrift und Tradition, die Wiſſenſchaft als Er- kenntnißquelle der Offenbarung Gottes durch Creation, als Auctorität an die Seite zu ſetzen.

Sechſter Brief.

Lieber Neffe!

Ich bin zwar mit den letzten Worten Deines Briefes, aber nicht mit dem Schluſſe desſelben zufrieden: — und wenn Dir an meiner Zufriedenheit mit Dir etwas gelegen iſt, ſo laß Dir recht bald die Ausführung des Gedankens angelegen ſeyn, den Du im Schluſſe Deines letzten Schreibens zwar kräftig entworfen, aber auch ganz unmännlich einer Sentimentalität geopfert haſt, die Dir nicht zur Ehre gereicht. Weißt Du nicht, daß der Chriſt nie jammern und klagen darf wie der Heide, der keine Hoffnung hat? — Das Kreuz aber, welches der Tod dem armen Kreuzſchlepper abnimmt, und die Kirche ihm auf ſeine Ruheſtätte, den Grabeshügel, als Trophäe pflanzt, das Kreuz iſt des Chriſten Hoffnung, — das Kreuz iſt des ganzen Geſchlechts Hoffnung, das den großen Grabhügel Erde bewohnt. — Als Kind der Kirche, ich will nicht ſagen: als ihr in Zukunft geweihter Sohn, mußt Du Dich mit der Bedeutung des Kreuzes vertrauter machen, mein Thoms! Sieh, kaum hat ſie mit den Engelſcharen das Gloria in excelsis angeſtimmt in der Weihnacht, auf die der Tag (aber auch nur Ein Tag) heiliger Freude folgt; ſo ruft ſie mit heiligem Ernſte in den drei darauf folgenden Feſttagen das dreifache Märtyrthum ihren Kindern ins Gedächtniß zurück. Dank Ihm, dem Könige der Martyrer, daß durch Ihn das Kreuz aus einem infernalen Scepter zum Schlüſſel des Himmels geworden iſt. Es iſt aber ein ſchlechter Dank, lieber Thomas! wenn der Menſch unter den

Laſten der Erbſünde, wohin allerdings der Tod mit ſeinen Schrecken gehört, einherkriecht ohne Aufblick zu Dem, Der vom Kreuze der Menſchheit zurief: »Es iſt vollbracht!« oder mit Paulus zu reden: »Tod, wo iſt dein Stachel! Hölle, wo dein Sieg!« — Und liegt denn ſonſt gar nichts als Schmach in der Gewißheit des Todes und in der Ungewißheit der Todesſtunde? — Iſt nicht vielmehr jene Gewißheit bedingt von der Gewißheit unſerer Schuld, — und dieſe Ungewißheit von der Ungewißheit unſerer Buße? Und wenn es ſo iſt; iſt nicht Alles Erbarmung in jener Anordnung von Seite Gottes? — In der Ferſe des Schlangentreters und in den Händen des Schlangenwürgers ſteckt des Todes Stachel, nicht in unſerm Herzen, in welchem kein anderer Stachel ſtecken ſoll, als der der Buße, oder der Reue und Scham über unſere Unbußfertigkeit. Das laß Dir geſagt ſeyn für immer! — Und wer hat mehr Urſache, dem Geiſte ſeiner Mutter mit Freudenthränen im Auge über das Grab hinaus nachzublicken, als Du, geliebter Sohn meiner vielgeliebten Schweſter? — Es gibt poetiſche Andeutungen in unſerm proſaiſchen Leben, Harfentöne von Jenſeits herüber in die Todtenmärſche auf dieſer Erde, die unſern naſſen Augen zugleich den Vorhang lüften des jenſeitigen Schickſals des Verſcheidenden, daß eine unausſprechliche Wonne durch die verſtimmten Saiten unſers Herzen zittert. Man kann ſie freilich nicht auf dem Weltmarkte zur Schau ausſtellen, — höchſtens nur den gleichgeſtimmten Seelen unter den Seinigen ins Ohr ſagen; aber deßhalb hören ſie nicht auf, Balſam für die Herzenswunde zu ſeyn. Und ſolche Engelsköpfchen mit bunten Fittigen ſchauen nicht bloß aus den Staub- und Regenwolken der untern Region uns lieblich an; ſondern dasſelbe iſt auch der Fall in den höhern Regionen. So iſt z. B. der Baumgarten der Spekulation, (der hienieden immer nur eine Baumſchule mit ſeltenen Blüthen und noch ſeltenern Früchten bleibt), zwar immer ein Baumgarten; aber warum ſoll

er nicht auch in irgend einem Winkel ſein Blumenbeet haben, deſſen Wohlgerüche die ſtrenggeregelten Baumreihen wie Geiſter durchwallen und durchziehen.

Du ſiehſt, daß ich Dir Deine Lieblingsidee von der Bedeutung des Namens Michael nicht verkümmern will, — wenn ſie bleibt was ſie iſt, nämlich: eine Blume in der Baumſchule; und dieſe Bedingung wirſt Du mir nicht übel nehmen. Und nur jene Zeiten ſind zu tadeln, die aus Blumen Fruchtbäume zügeln, ſo wie umgekehrt, Fruchtbäume in Blumenſtöcke verwandeln wollen. Ein Beiſpiel zu beſſerm Verſtändniß wird Dir nicht zu ungelegener Zeit kommen.

Die alte, ſogenannt ſcholaſtiſche Theologie hat ſich (und nicht etwa bloß in ihren myſtiſchen Bearbeitern) ſehr ernſthaft mit der Frage beſchäftigt: Warum für die abgefallene Geiſterwelt keine Erlöſung eingetreten ſey? — Und ſie will die Urſache hievon in dem Stolze gefunden haben, welchen die Geiſter gegen den Logos Gottes geltend gemacht, und zwar auf folgende Weiſe: Auch die Geiſterwelt, heißt es, war urſprünglich von Gott zu einer übernatürlichen Seligkeit berufen und beſtimmt, und zwar in Hinſicht auf die Menſchwerdung des göttlichen Logos (die alſo keineswegs bloß von dem Sündenfalle des Urmenſchen bedingt, geglaubt wurde, eine Anſicht, die in der Gegenwart ſich wieder Eingang zu verſchaffen ſucht).

Ein Theil der Geiſter nun wollte einem Gotteswerke nichts zu verdanken haben, das unmittelbar nur die Menſchenwelt betraf; und beſtanden demnach ſtolz auf einer Seligkeit, die ihrer geiſtigen Natur als ſolcher zukommen mußte. Dieſer Stolz nun mußte ſie allerdings von Gott, Deſſen Liebe ſie ſchnöde zurückgewieſen, trennen; in dieſer Trennung aber konnten ſie einerſeits eben ſo wenig auf die Genugthuung im pro-

jectirten Erlöſungswerkes des Logos zu ihrer eigenen jetzt benöthigten Rechtfertigung Anſprüche machen, nachdem ſie bereits die Folge davon: das Verdienſt, von ſich gewieſen, als ihnen andrerſeits der Logos Gottes die Genugthuung zuwenden konnte, nachdem ſie Ihn in Seinem Verdienſte von ſich gewieſen hatten.

Man ſieht wohl, was der alten Zeit abging, um jene keineswegs unnütze Frage: Ueber Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Erlöſung reiner Geiſter, gründlich zu beantworten. Wie die Antwort vor uns liegt, kann ſie wohl ein Dichter für das Epos vom verlorenen Paradieſe benützen, aber kein Theologe, der das in der Offenbarung Gegebene ſpeculativ begründen will. Alle philoſophiſche Begründung aber iſt Selbſtverſtändigung, die als ſolche eben ſo ſehr die tiefſte Erkenntniß des Subjects, als die umfaſſendſte des Objects vorausſetzt, da jede ſpeculative Erkenntniß nur das Reſultat iſt von der innigen Wechſeldurchdringung und Ausgleichung jener beiden Elemente.

Es war gefehlt, daß man die reinen Geiſter vor der Erſchließung ihres Weſens durch und in einer Freiheitsprobe, ſich als Eingeweihete in die ſogenannten Rathſchlüſſe Gottes dachte; — oder noch eigentlicher zu reden: daß ihnen das Weſen und die Form der Gottheit früher ausgeſchloſſen ſeyn ſollte, als ſie ſich ihr eigenes Weſen, die Bedingung von Jenem, erſchloſſen hatten. — Geſetzt aber, den reinen Geiſtern wäre jene Einſicht und Weisheit als ein Normalzuſtand zugekommen; ſo konnte ja doch andererſeits die Erhöhung der Menſchennatur durch die projectirte Incarnation des Logos im Falle eines Abfalles des Urmenſchen, den Stolz der reinen Geiſter nicht beleidigen, da eine mögliche Incarnation ſo wenig eine Bevortheilung für

die reinen, als ein willkürlicher Nepotismus von Seite Gottes für die verhüllten Geiſter war, weil jene Erhöhung in der geiſtigen Natur als ſolcher, und ihrer Beſtimmung zur Vereinigung mit Gott, der Möglichkeit nach eingeſchloſſen liegt.

Das naturwidrigſte Element aber in der ganzen Vorſtellung iſt die Zurückwirkung der Verdienſte des Welterlöſers als eines Gottmenſchen auf die Erhöhung und Verwandlung der natürlichen in eine übernatürliche Seligkeit der reinen Geiſter. Der Antheil des Menſchenſohnes als Repräſentanten unſers und keines andern Geſchlechtes, am Erlöſungswerke iſt confundirt mit dem göttlichen Antheile des Logos an demſelben; und nur der Mangel dieſer Unterſcheidung machte die Annahme dieſer Rückwirkung auf die Geiſterwelt möglich. Doch hievon ſpäter. Ich gehe jetzt in der Berichtigung Deiner Arbeit weiter.

So zufrieden ich mit Deiner Anſicht über die Folgen der Sünde, inſofern dieſe das Ebenbild Gottes im Menſchen betreffen, im Ganzen bin; ſo muß ich Dir doch ſagen, das Du zu weit gehen würdeſt, wenn Du dem Ausdrucke: Verluſt des Ebenbildes, in jeder Beziehung (d. h. nicht bloß in der von Dir angeführten) nur eine uneigentliche Bedeutung zugeſtündeſt. Die dem Geiſte weſentliche Form, das Selbſtbewußtſeyn (als Wiſſen um ſein Weſen), kann dem, hiezu einmal Erwachten freilich ſo wenig entfremdet werden, als der Geiſt als freies Princip ſich ſelber aufheben, oder von Gott in jener Qualität aufgegeben werden kann; allein das Bewußtſeyn iſt ja nicht bloß Wiſſen, es iſt ja als dieſes auch zugleich ein Unterſcheiden des eigenen vom fremden Seyn; und dieſe Unterſcheidung kann dem Umfange und der Tiefe nach dem Geiſte ſehr abhanden

kommen, und dadurch ſeine Ebenbildlichkeit ganz und eigentlich verunſtaltet werden. Daß derjenige Menſch ſich in ſeiner Ebenbildlichkeit zu Gott nicht rein und lauter erfaßt habe, der ſeinen Geiſt entweder mit Gott über ihm, oder mit der Natur unter ihm, oder endlich gar Gott mit der Natur dem Weſen nach gleichgeſetzt; das wirſt Du mir gewiß einräumen, ja vielleicht eben in dieſer Confundirung den Character des Heidenthums im Gegenſatze mit dem Judenthume finden; und doch iſt mit keinem dieſer Proceſſe des menſchlichen Geiſtes in der Auffaſſung ſeines Doppelverhältniſſes, jemals zugleich eine Confiscation ſeines Selbſtbewußtſeyns eingetreten.

Es thut in unſern Tagen den Theologen ſehr Noth, in der Ausmittlung der Folgen des Sündenfalls ſehr genau und umſichtig zu Werke zu gehen, da ſich eben jetzt eine gar nicht antichriſtliche, ſondern vielmehr ultrachriſtliche Parthei unter den Theologen erhebt, die mit der Demuth in practiſcher Richtung nur dann ins Reine gekommen zu ſeyn glaubt, wenn die Verdemüthigung zur Vernichtung geworden iſt, zu welcher die niederträchtige Demuth des alten Criticismus in theoretiſcher Richtung, noch in die Schule gehen müßte. Da ertönt es denn unter Anderm laut und öffentlich: „Der Grund alles Irrthums iſt der Wahn: daß der Menſch nach dem Sündenfalle entweder ganz oder doch theilweiſe die Kräfte noch beſitze, die er vor dem Falle beſaß.“ — Dieſer Wahn aber ſey kein zufälliger, ſondern durch den Sündenfall ſelbſt gegeben. Wie ſo? — „Denn das Hauptverderben iſt der Stolz, und der Stolz iſts, der den Wahn erzeugt: daß der Menſch nicht ganz verdorben ſey. Dieſer Irrthum äußert ſich auf doppelte Weiſe: indem er einerſeits dem Erkenntnißvermögen die Kraft beilegt,

Gott zu erkennen, andrerſeits den Willen, Gott zu lieben und ſich mit Ihm in Liebe zu vereinigen.“

„Dieſer Irrthum in dieſer Doppelgeſtalt iſt's auch, heißt es, der ſich durch die ganze Weltgeſchichte hindurch zieht. Rationaliſten und Papiſten, wie früher Phariſäer und Sadducäer, haben daran Antheil.“ — Dieſem Wahne gegenüber wird aufgeſtellt — die eine große Wahrheit: „Daß der Menſch nach dem Verluſte des Ebenbildes unfähig iſt, Etwas aus ſich zu denken und zu thun, unfähig, Gott zu erkennen und zu lieben, verblendet über den wahren Zweck des Daſeyns, und geneigt zu allem Böſen.“ — Nichts deſto weniger aber heißt es endlich doch wieder: „Wer zur Erkenntniß dieſer Einen Wahrheit durch den heiligen Geiſt (der da anknüpft an die ſchwachen Ueberreſte des göttlichen Ebenbildes, beſtehend in einer ſchlummernden Empfänglichkeit für das Göttliche) vorgedrungen iſt, erkennt: Daß, wenn überhaupt etwas aus ihm werden ſoll, dieß nicht durch eigene Kraft, ſondern durch Gottes Kraft geſchehen kann. Des vollkommenen Lebens Anfang iſt: An Sich verzweifeln, auf Gott vertrauen.“

Was ſagſt Du zu dieſem verzweifelten Vertrauen und traulichen Verzweifeln? Dieſe Theologen mit und ohne Doctorhut haben ſich, glaube ich, wohl nie ernſtlich gefragt: wie viel zum Verzweifeln an Sich, und zum Vertrauen auf Gott, als ſubjectiven Thätigkeiten eines Geiſtes gehöre; ſonſt hätten ſie erſtlich nie den, wenigſtens theilweiſen, Beſitz der urſprünglichen Kräfte geläugnet; dieſe Läugnung ferner nicht wider Willen aufgehoben, um eine ſchwammige Paſſivität als ſchwachen Ueberreſt des Ebenbildes, — als Spinnrocken für den heiligen Geiſt zu erhalten.

Aber — zum Verzweifeln gehören ſo gut zwei Kräfte, als zum Trauen und Bauen zwei Arme. Dieſe ſpeculativen Theologen müſſen von den Geiſteskräften des Menſchen in der That keine andere Vorſtellung haben, als von den Samenkörnern eines Mohnkopfes, dem freilich, wenn er in ſeiner Ueberreife Sprünge bekömmt, alle Kräfte und Körner ausgerüttelt werden können, ſo, daß er als leerer und armer Kopf und Tropf daſteht, der ſich nicht einmal mehr anfüllen läßt. Aber viel fehlt jenen Theologen noch zur ſpeculativen Reife bei einer ſolchen Anſicht von Seelenkräften, die doch nichts Anderes ſeyn können, als: die urſprünglichen Erſcheinungsweiſen eines Weſens, das da erſcheinen muß, wenn es Sich und Andern offenbar werden will. — Oder iſt vielleicht jenes Verzweifeln gar keine ſubjective Thätigkeit, ſondern die Thätigkeit Gottes in Seinem Ebenbilde ſelber? — Ich meine, Thomas! wir Zwei müßten ohne weiters dieſer Anſicht beipflichten, wenn wir als Papiſten uns einſt ſchämen ſollten, neben die Rationaliſten uns ſtellen zu laſſen; ſintemalen Gott wahrlich an Sich ſelber als Urbild zuerſt verzweifeln müßte, wenn Sein Ebenbild in der Creatur (als dem gelungenſten Nachbilde) ſo miſerabel ausgefallen wäre, daß der Automat bei der erſten mechaniſchen Bewegung irreparabel aus Leim und Fugen getreten wäre. — Du aber kannſt Dir merken, daß es eine Demuth gibt, die nicht bloß für die Hölle, ſondern ſelbſt für den Himmel zu ſchlecht, weil kraft-, ſaft- und muthlos iſt; und daß es einen Lebensmuth gibt, der den Hochmuth wie den Kleinmuth ausſchließt.

Des Pantheismus läßt ſich nun dieſe theologiſche Anſicht allerdings nicht beſchuldigen; dafür fällt ſie aber im Reſultate mit der Harlequinade des Semipantheismus zuſammen, der, bei der Annahme einer weſent-

lichen Gleichheit des Geiſtes mit Gott, wenn er in der Theologie noch von einer Trennung des göttlichen vom creatürlichen Elemente im Menſchen reden will, als Reſultat dieſer Trennung für den Menſchen nur das iſolirte und reſtirte Vieh im Menſchen aufſtellen kann, das allerdings, ohne Vernunft und Freiheit, Gott ſo wenig erkennen als lieben kann. Wobei ſich aber der Philoſoph ſelber als Eſel — — in der Löwenhaut entlarvt, — — die er dem Löwen aus dem Stamme Juda zuvor abgezogen hat.

Doch muß ich auch Dir näher treten, der Du Dir einen ähnlichen Mangel an Einſicht haſt zu Schulden kommen laſſen in Deiner Anſicht vom Gewiſſen als unmittelbarer Folge der Trennung des Geiſtes von Gott. So lange Du im Gewiſſen noch einen dynamiſchen Verkehr zwiſchen Gott und der freien Creatur anerkennſt; ſtellſt Du ja jene Trennung ſelbſt in Abrede. Willſt Du die Letztere nicht, ſo kannſt Du zwar immer noch in der Thatſache des Gewiſſens ein verändertes Verhältniß zwiſchen Gott und Geiſt geltend machen; aber die Sünde verliert dabei doch den furchtbaren Character eines ſogenannten Majeſtätsverbrechens, das nur geſühnt werden konnte durch die Dazwiſchenkunft einer Perſon in der Gottheit, und durch die Verbindung derſelben mit dem Menſchenſohne Jeſus von Nazareth. — Wie iſt nun da zu helfen?

Nach meiner Anſicht nur dadurch: daß jener lebendige Verkehr Gottes mit der Menſchheit in der Thatſache des Gewiſſens, als Anticipation der Erlöſung, d. h. als Rückwirkung des zweiten Adams als Erlöſers auf den erſten Adam und ſeine Nachkommen angeſehen wird, — wenn dieſe Anſicht überhaupt möglich iſt. Sie iſt es aber, da vor Gott dem Allwiſſenden alle Zeiten der Weltgeſchichte

nur Eine Gegenwart ſind. — Und ſo kam es, daß der Logos Gottes, durch den Alles gemacht iſt, was gemacht iſt, und durch Den auch Alles wieder hergeſtellt wird, was durch Ihn urſprünglich geſetzt ward (wenn es reſtaurabel iſt), Der da auch erleuchtet Jeden, der in dieſe Welt kommt; dieſen Erleuchtungsverkehr mit der Menſchheit nur durch den Hinblick auf Jenen unter den Nachkommen Adams dem Fleiſche nach, einleiten konnte, Der die Freiheitsprobe anders beſtand, als der Urmenſch, Sein Urvater dem Fleiſche nach.

Ich habe Dich mit dieſer Auskunft freilich in eine Materie hineingeführt, worüber wir Zwei bisher noch nicht zu Worte gekommen ſind; aber bei Deinen Anſichten über das Verhältniß des Naturlebens zum Geiſtesleben wirſt Du ſie ſo richtig als ſchnell verſtehen, — Du darfſt Dir zu dieſem Ende nur in das Gedächtniß zurückrufen einerſeits, was Du mir einſt in einem Briefe über den durchgeführten Gegenſatz zwiſchen Natur und Geiſt mitgetheilt haſt; ſo wie andererſeits, was Du in Deinem letzten Schreiben über das Geſchlechtsleben in dem Naturreiche (ganz übereinſtimmend mit der Idee von jenem Gegenſatze) niedergeſchrieben haſt; — und Du haſt mich verſtanden.

Jenen Anſichten zu Folge ſteht das Geiſterreich als ein vollendetes und gegebenes Ganze in der Totalität von perſönlichen Subſtanzen, dem Naturreiche als einem werdenden Ganzen von unendlichen Individuen aus einer und derſelben Subſtanz, gegenüber. Eine Entwicklung des Geiſterreichs mittelſt Zeugungsproceß widerſpricht der Idee vom Geiſte als der freien Creatur, und ihrem Selbſtbewußtſeyn (kraft jener Freiheit) als der vorzugsweiſe göttlichen Form im creatürlichen Daſeyn. In der Menſchheit

aber, als der Syntheſe von beiden Reichen des Alls, iſt es anders. In ihr iſt Entwicklung mittelſt Zeugung, in Folge ihres Antheils am Naturleben; — in ihr iſt keine Entwicklung mittelſt Zeugung, inſofern der Geiſt zum Geiſte in keinem Geſchlechtsverkehre ſteht. Wenn aber demungeachtet die Gattung ſich als Menſchheit in der Zeit fortſetzen ſoll; ſo muß im Zeugungsacte der Geiſt mittelſt Creation als unmittelbare Poſition Gottes eintreten.

Dieſer einzige, auf dem Weſen beider Reiche baſirte Umſtand bringt nun in das Schickſal der Geiſter- und Menſchenwelt eine ungeheure Verſchiedenheit. Beiden gemein iſt die Feuerprobe der Freiheit (als des Wahlvermögens mittelſt Entſcheidung der Wahl). Iſt aber einmal das Loos geworfen; ſo bleibt es, wie es gefallen, und der Act in der Zeit wird zum Markſtein der Ewigkeit. Wo kein Geſchlecht, da iſt keine Gattung; wo keine Gattung, da iſt keine Geſchichte in ihren Zeiten, ſind keine Zeiten in der Geſchichte, folglich auch kein Wechſelverkehr zwiſchen den Zeiten und ihren Repräſentanten — kurz: keine Erlöſung, weil ſo wenig eine Erbſchuld als ein Erbverdienſt möglich iſt, indem ſich dort durchaus nichts vererben läßt, wo kein Werden durch Zeugung ſtatt findet*). Dieſes Werden aber iſt kein Schein, ſondern Erſcheinung, die von dem, durch und von Gott geſetzten Seyn bedingt iſt; und ſo wie dieſes, ſo

*) Die hier beſprochene Negation der Zeiten betrifft nur die empiriſche, nicht aber die reine Zeit, die als ſolche einerſeits von keiner Creatur in ihrer Entfaltung zum Daſeyn geläugnet werden kann, und andererſeits die ſogenannt empiriſche nicht nothwendig in ſich ſchließt.

iſt auch jenes Erſcheinen ein von Gott gedachtes; Beides fällt Seinem ewigen Wiſſen anheim; aber nur das Seyn iſt That Seines abſoluten Willens, die Erſcheinung aber iſt der creatürlichen Subſtanz zeitliche That, Gott aber ewig als Thatſache bekannt. (Vorausgeſetzt jedoch: daß die Freiheit, wie in ihr die Allmacht Gottes ſich veräußert, ſo auch ſie in Bezug auf den primitiven Act ihrer Selbſtbeſtimmung der Allwiſſenheit Gottes keine Schranke ſetze, ein Punct, der als Preisfrage noch ſeine Preisantwort ſucht).

Es gibt daher im Geiſterreiche wohl eine Criſis, als nothwendiger Eintritt einer Selbſtoffenbarung von Innen nach Außen, durch Sollicitation von Außen nach Innen; — eine Criſis, die in ihrer anfänglichen Unentſchiedenheit zur Entſcheidung führen muß. Iſt dieſe aber einmal eingetreten; ſo wird die Erſchließung durch den innern Entſchluß zugleich zum Beſchluß ihrer Geſchichte, ihres äußerlichen Lebens, ohne Hoffnung einer Erlöſung; — denn nur jene Entſcheidung der Criſis iſt ihre Erlöſung.

Es gibt unter den vielen Erbärmlichkeiten eines kränkelnden Wiſſens durch einen halbtodten Willen in einer willenloſen Zeit, keine geiſtloſere, als die Tiraden gegen die Ewigkeit der ſogenannten Höllenſtrafen ſowohl für die reine als verhüllte Geiſterwelt nach ihrem Abfalle. Denn wäre eine ſolche geiſtloſe Zeit im Stande, den Geiſt geiſtig — und nicht hölzern — zu erfaſſen; ſo würde ſie auch noch den Höllentrichter als Glockenblume aufzufaſſen vermögen; in der zwar ein Wurm ſich windet, der nie ſtirbt — aber neben ihm auch ein Nectartropfe blinkt, der nie verſiegt. — Es iſt jener Wurm — die Heiligkeit Gottes, und dieſer Tropfe — die Freiheit des Geiſtes. Jene ſtempelt den freien Abfall des Willens mit dem Feuer-

ſiegel der Liebe zur Schuld; dieſe verdankt Sich den Zuſtand, in welchem der Geiſt zu Gott ſteht, ſammt der That als ſeiner Bedingung, die ihm keine Allmacht, ſelbſt nicht die eines allwiſſenden Gottes ſtreitig machen konnte. — Und liegt in jedem Seyn, kraft ſeiner Entfaltung zum Daſeyn, als ſolcher ſchon ein Wohlſeyn eingeſchloſſen; warum nicht auch im Freiſeyn kraft ſeiner Entfaltung zur Zerriſſenheit im Daſeyn, weil abgeriſſen von dem Urſeyn? Die alte Theologie meinte: Lucifer exiſtire lieber als Satan, als daß er nicht ſey. Und ſo ſtünde ich bei dem letzten Punkte meiner Rüge in Betreff Deines Schreibens.

Du haſt in demſelben immer nur von den Folgen der Sünde geſprochen; dieſe aber, ſcheint mir, glaubſt Du ihrer Natur nach ſchon allſeitig erkannt zu haben, wenn Du nur ihren Geburtsort ſammt ihrem Erzeuger anzugeben weißt. Das iſt aber noch nicht genug, mein Thomas! In der Sünde iſt Schuld und Strafe wohl zu unterſcheiden, — beſonders aber für den Theologen, wenn er das Erlöſungswerk in ſeinen zwei Grundelementen: der Genugthuung und Heiligung, welche die Gegenſätze zu jenen Elementen der Sünde, ſowohl in der Urſünde als in der Erbſünde, bilden, richtig und allſeitig verſtehen will.

Du wirſt mir freilich hier ſchon einwenden: daß die Schuld in der Sünde, ſelbſt unter die Categorie der Folgen zu ſtehen komme. — Und ich läugne auch nicht durchaus: daß ſich im gewiſſen Sinne die Schuld auch als Folge der Sünde anſchauen laſſe; allein jener Sinn iſt nur der uneigentliche zu nennen, und klärt uns über das eigentliche Weſen der Schuld keineswegs auf. Der Begriff Sünde iſt ja ein Verhältnißbegriff, der hier aus ſehr heterogenen Factoren conſtruirt wird. So iſt die Sünde vor Allem ein Act eines

creatürlichen freien Subjectes, der aber nicht zu Stande kommt ohne Object; und das iſt hier der directe oder indirecte Wille Gottes. Solche Begriffe aber laſſen Reflexionsmomente zu, denen zwar eine formale Wahrheit zugeſtanden werden muß, die aber noch keine objectiv-reale iſt. Es läßt ſich allerdings in der Reflexion von dem Einen Elemente abſehen, wodurch dann beide Elemente, die im Leben organiſch verbunden ſind, auseinander gehalten werden. Betrachtet man in dieſem Falle nun den subjectiven Act in der Sünde früher; ſo tritt freilich das objective Element, der Wille Gottes (und zwar in ſeiner Vernachläſſigung von der Creatur), ſpäter in die Reflexion ein. Dieſes Nacheinander kann ich nun freilich in dieſer Relation als nothwendige Folge anſetzen; iſt aber darum ſchon die Schuld ſelber, an und für ſich, eine Sündenfolge? —

Dieſe meine Behauptung wird Dir noch mehr einleuchten, wenn Du Dir im Ernſte die Frage beantworteſt: „Ob es überhaupt einen Willensact in der freien Creatur geben könne, ohne eine Action in Bezug auf Gott zugleich zu ſeyn;" welche vice versa nach ihrer jedesmaligen Beſchaffenheit auch eine Reaction Gottes gegen die Creatur nothwendig macht (verſteht ſich, in der Vorausſetzung: daß Gott ſich in einen lebendigen Rapport mit der Creatur geſetzt habe, kraft welches Sein Wille der Creatur als Geſetz ihres Willens kund geworden iſt). Der ſubjective Act in ſeiner Richtung auf Gott wird aber zur ſogenannten Beleidigung für Gott, d. h. zur Sünde, wenn er dem Willen Gottes nicht entſpricht, ſondern widerſpricht. Ich ſagte: zur ſogenannten Beleidigung; — weil dieſe hinter und über aller Benennung, von Seite Gottes nichts Anderes iſt, als die mißfällige Anſchauung eines Widerſpruches, in welcher der Anſchauende, als die ewige Wahrheit ſelber, auch die leben-

dige Negation desſelben iſt, den er ſeinen Beifall verſagen muß.

Da nun aber jedes Leiden nur die Perception eines naturwidrigen Zuſtandes iſt; ſo läßt ſich jene Anſchauung auch ohne weiters als ein Be-Leiden auffaſſen; wenn nur dabei das Moment der Paſſion im eigentlichen Sinne ausgeſchloſſen wird, das auf Gott als den in ſeiner Seligkeit ſchlechthin Unabhängigen von Zuſtänden der Creatur, keine Anwendung findet.

Die Reaction Gottes in dieſem Falle iſt nun, wie wir in der Analyſe des Gewiſſens, von ſeiner objectiven Seite, bereits geſehen, ein Widerſpruch gegen den fremden, und eine Affirmation Seines eigenen Willens. Das Product aber von der Wechſelſeitigkeit im Verkehre iſt die Schuld; — ein Product, welches ſich formal auch da noch im Subjecte erhält, wo bereits der reale, d. h. lebendige Verkehr abgebrochen iſt, indem ſeine Bedingung keine andere iſt, als der Gottesgedanke in der Creatur, der mit dem Selbſtbewußtſeyn der letztern ſteht und fällt. Uebrigens will ich hiemit nicht in Abrede ſtellen: daß die Schuld, abgeſehen von jenem directen Verkehre, auch das Reſultat jenes Widerſpruches ſey, im welchen der Geiſt zu Sich ſelber getreten, wenn er der Forderung: Sich als den freithätig zu behaupten, als welchen er ſich in ſeinem vollendeten Selbſtbewußtſeyn urſprünglich gefunden. — Hier aber hatten wir es mit der Schuld des erſten Menſchen zu thun, der ſeine Perſönlichkeit erſt zu vollenden hatte. Bei ihm tritt auf den Widerſpruch mit Gott, derſelbe als einer mit Sich ſelber ein; in ſeinem Nachkommen dagegen ſchlägt der letztere in den objectiven mit Gott über.

Aus einer Ueberſchätzung der reinen (formalen) Denkoperation mochte es auch kommen: daß die alte Theologie mit dem malum morale (Sünde), ein malum culpae und ein malum poenae nicht bloß unterſchied; ſondern weil ſie das letztere als Folge auffaſſen konnte, deßhalb auch das erſtere als Folge dem letztern als Folge gegenüberſtellte. Das malum physicum aber muß immer als Folge aufgefaßt werden; aber nur in Bezug auf die Menſchennatur als Syntheſe von Geiſt und Natur; denn in der reinen Geiſterwelt kann, außer den geiſtigen Folgen, nie von phyſiſchen Folgen eine Rede ſeyn, — aber von der Schuld muß hier wie dort die Rede ſeyn, ſelbſt im dem Falle, daß die pſychiſchen Folgen (d. h. ſolche, die auch den reinen Geiſt treffen) durch die Negation des Schmerzens den Character der Strafe verlieren könnten. Schuld iſt der Sünde weſentliche Form, d. h. von ihr, als ſubjectivem Acte, ſo wenig zu trennen, als die Beleidigung und das Mißfallen des Beleidigten. Letztere kommt in ihrer Sündhaftigkeit ſo wenig ohne Gott zu Stande, als die Schuld, nur mit dem Unterſchiede: daß die Schuld auch die Reaction Gottes auf irgend eine Weiſe mit vorausſetzt. Sie iſt das ungerathene Kind von reiner und unreiner Liebe.

Ja, der Stachel in der Sünde iſt die Schuld; das, was ihn aber zum Stachel macht, iſt Gottes reine Liebe, d. h. Heiligkeit, in welcher Er der Creatur ſowohl das Geſetz, als die Freiheit — die Bedingung zur Erfüllung derſelben, gab. Gott iſt todt für den abgefallenen Geiſt, wie dieſer für Gott; nur als Stachel, als Gedanke lebt Gott in ihm fort, der ſich nicht denken kann, ohne Gott mitzudenken, deſſen Liebesglut in ihm zum kalten Brande geworden.

Ueber dieſe weſentliche Form der Sünde muß ich nun noch einige Worte zu Dir reden: inſofern nämlich die Schuld durch die Reaction Gottes erzeugt wird. Mit dieſer Geneſis der Schuld in der Sünde, iſt von jeher die ſpeculative Theologie nicht bloß einverſtanden geweſen, ſondern ſie hat ſogar die Liebe in Gott als die reagirende Potenz angeſehen; nichts deſto weniger hat ſie ſich in der Beſtimmung der Schuld Etwas zu Schulden kommen laſſen, was der Vorzeit leicht zu verzeihen iſt, der Gegenwart aber, ich möchte ſagen: als Sünde gegen den Geiſt der Wiſſenſchaft ſchwer zu verzeihen wäre.

Die alte Schule nannte die Schuld ein Uebel Gottes, privatio boni Deo convenientis. Warum? — „Die Sünde als Ungehorſam wider Gott raubt Ihm die ſchuldige Ehre. Dieſe aber iſt das einzige Gut, welches Gott innerhalb Seiner (ad intra) nicht hat, ſondern von der Creatur außerhalb Seiner (ad extra), empfängt. Dieſe Ehre von der Creatur iſt für Gott einerſeits ein Gut, welches Er für ſich als Creator nothwendig verlangen muß; ſo wie andererſeits die Ihm verſagte Ehre ein Uebel iſt, das Er als Creator mit gleicher Nothwendigkeit haſſen muß.“ Dieſer Zuſtand in Gott, wurde der Zorn Gottes genannt.

Der Einwendung, die man damals dagegen vorbrachte, nämlich: Das Gott zu Seiner Seligkeit der Creatur nicht bedurft habe, mithin auch nach der Erſchaffung der Creatur ihrer nicht bedürfe, folglich auch durchaus keine Aeußerung von ihrer Seite Ihm in dem Genuſſe Seiner Seligkeit beeinträchtigen könne; — dieſer Aeußerung wurde auf folgende Weiſe begegnet; „Allerdings bedürfe Gott der Creatur nicht zu Seiner Seligkeit; allein da Er ſie einmal in's Daſeyn gerufen habe, und zwar zu Seiner Ehre; ſo ſey die Ehre, als Tribut der Creatur,

Sein Gut, das Er verlangen müſſe, um mit Sich ſelber nicht in Widerſpruch zu treten."

Du wirſt nun freilich über den Hauptpunkt in dieſer Demonſtration, nämlich: über die Ehre als Endabſicht Gottes bei der Creation, Aufſchluß haben wollen, weil ſie mit dem, was wir bisher als Endabſicht aufſtellen, nämlich: Mittheilung Seiner Seligkeit in Liebe (Beſeligung durch Vereinigung Seines Weſens mit dem Weſen der freien Creatur) in Widerſpruch zu ſtehen ſcheint. Unter der Ehre Gottes verſtand aber die alte Schule die Anerkennung Gottes in Gedanke und That der Creatur, wovon ſie jene den Glauben, dieſe die Liebe nannte; welche letztere im Willen, ſo wie jener im Verſtande wurzelte. Dieſe ſo bezeichnete Ehre (Verherrlichung) ward deßhalb als Endabſicht Gottes bei der Creation nothwendig aufgeſtellt, weil Gott ad extra gar nichts wirken könne, als nur in der Abſicht auf ſeine Ehre und Verherrlichung, indem ja das Produkt jener göttlichen Krafterweiſung nach Außen hin, Gott nothwendig auf irgend eine Weiſe anerkennen müſſe. Man fand überdieß mit dieſer Endabſicht auch zugleich auf wunderbare Weiſe die Weisheit Gottes vereinigt: indem gerade in jener die, durch jene Verherrlichung vermittelte Seligkeit Gottes ad extra, mit der Seligkeit der Creatur ad intra coincidire, denn eben in jenem Erkennen und Bekennen der Creatur liege ihre Seligkeit. — Und eben weil Er jene Seligkeit der Creatur gewollt; ſo habe Er die Welt aus Liebe erſchaffen — aber auch zugleich zu Seiner Ehre: weil dieſe Ehre die conditio, sine qua non iſt von jener Seligkeit der Creatur in totaler Anerkennung Gottes von ihrer Seite.

Du ſiehſt wohl leicht, lieber Thomas! ſelbſt aus dieſer gedrängten Relation, daß die Beſtimmung der Schuld in der

Sünde abhängig war und noch iſt, von dem Verhältniſſe zwiſchen der Seligkeit Gottes ad extra und der Seligkeit der Creatur ad intra, oder noch eigentlicher zu reden: zwiſchen der reinen Ehre Gottes und Seiner reinen Liebe.

Und dieſes Verhältniß iſt noch keineswegs feſt und genau beſtimmt, ſo lange nur von ihm ausgeſagt wird: daß die creatürliche Seligkeit und die göttliche ſich begegnen. Denn dieſes Coincidiren ſchließt ein Coordinations-Verhältniß nicht nothwendig ein, folglich auch ein Subordinations-Verhältniß zwiſchen beiden Seligkeiten nicht nothwendig aus.

Und gerade um die durchgreifende Ausmittelung dieſes Verhältniſſes handelt es ſich, bevor etwas Gründliches über die Schuld in der Sünde aufgeſtellt werden kann. Daß die alte Schule die Seligkeit der Creatur in den Hintergrund, Seligkeit Gottes aber in den Vordergrund geſtellt habe, iſt klar; wie hätte ſie ſonſt ſagen können: daß ſogar in Gott die Liebe ihr eigen Intereſſe ſuche, inſofern Gott ad extra nichts wirken könne, außer mit Abſicht auf Seine Ehre! — Die Seligkeit der Creatur iſt demnach, wenn's hoch kömmt, nur die zweite Hauptſache, nicht aber die erſte. In dieſer Vorausſetzung iſt die Liebe Gottes bei der Creation keine reine mehr, — und zwar aus dem einfachen Grunde: weil Gott von Seite der Creatur ein Gut, und in deſſen Genuſſe eine Seligkeit zufließt, die Er ohne und vor aller Creatur nie erreicht hätte, da Er derſelben nur mit und nach der Creation theilhaftig wurde.

Die alte Zeit hat hierin offenbar einen Mißgriff überſehen. Die Creation und ihr Reſultat die Weltcreatur iſt als Schlußact in der Selbſtoffenbarung Gottes (da in ihr auch ſein Nichtich-Gedanke, objective Realität erhalten) nicht zu verwechſeln mit dem Zuſtande aus der Selbſtoffen-

barung und Selbſtvollendung der Creatur als ſolcher. Die Creation als Offenbarung Gottes ad extra iſt nicht ohne Rückwirkung auf ſeine Offenbarung ad intra zu denken; nicht ſo die Offenbarung der Creatur in Bezug auf die Seligkeit des Dreyeinigen. Ohne geſchaffene Welt wüßten wir ſo wenig von der Allmacht wie von der Allherrſchaft Gottes zu reden; das Wiſſen Gottes aber von Beiden müßten wir uns ſo leer vorſtellen, daß es wahrlich! ſich nicht der Mühe lohnte, von jener Herrſchaft ohne Land und Leute, von jenem Titel ohne Mittel viel Aufhebens zu machen. Und an dem bekannten Spruche St. Auguſtins: Cum cogito, cujus rei Dominus, Deus fuerit, si semper Creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco, wäre nichts zu tadeln als die Furcht: die Ewigkeit der Weltſchöpfung auszuſprechen.

Das Schlimmſte aber, was folgerecht aus jener Anſicht von der Ehre Gottes hervorgeht iſt dies: Wird Gott nämlich durch den Tribut der Ehre von der Hand der Creatur zum abſolut-reichen Manne; ſo muß Er ſich denſelben freilich eintreiben von jeder Creatur, ſo lange ſie Creatur iſt; ſie mag als ſolche in was immer für einem Zuſtande ſchwelgen oder ſchmachten, je nachdem ſie als Creatur ihr Ziel für ſich erreicht oder nicht erreicht haben mag. Gott muß Sein Ziel für Sich, mit ihr und durch ſie immer erreichen. — In der Kraft dieſes Gedankens aber kann die Hölle frohlockend zu Gott emporrufen: Ich diene Deiner Seligkeit ſo gut, wie der Himmel! Ich bin zwar nicht, wie die Geiſter vor Deinem Throne, ein Moll-Ton, ſondern ein Dur-Ton, aber doch ein nothwendiger Ton in der großen Harmonie! — Nun hätte es zwar um ſolch' ein Zetergeſchrei nicht viel zu ſagen: wenn es nur nicht zugleich die Gluth der Hölle auslöſchte — in demſelben Momente, wo die

mundi rectores tenebrarum harum, wie ſie Paulus bezeichnet, mit jenem Gedanken dem Alten der Tage in die Karten geſchauet hätten, und Ihn, wenn nicht als einen falſchen, doch als Taſchenſpieler proclamiren könnten; inſofern Er nämlich ihnen als freie Verſchuldung anrechnet, was urſprünglich ein nothwendiges Uebel iſt, nämlich: Prädeſtination für einen Theil der freien Creatur, d. h. Vorherbeſtimmung für ſie: die Dur-Pfeifen in der großen Weltallorgel zu ſeyn, auf welcher der Alte der Tage Sich Sein Eigenlob als Weltchoral in Perſon herunterſingert, um der Langeweile vorzubeugen. „Schlimm genug für Dich, aber nicht für mich," könnte die Hölle weiter ſagen, „daß Du mich und meinen Anhang durch die Mitgift der Freiheit zu Etwas haſt kommen laſſen, wozu Du mich ohne jene hätteſt Selber ſtempeln müſſen!" —

Solch' ein Ende nimmt das Lied von der Ehre und Verherrlichung Gottes als Seiner Schöpfung Endabſicht, wenn jene der reinen Liebe, oder Seiner Heiligkeit ſubordinirt wird. Zum Glück aber muß es nicht ſolch' ein Ende nehmen, und zwar ohne Beeinträchtigung der Ehre Gottes, die nie zu Schaden kommen kann, wenn ſie der Heiligkeit Gottes, d. h. der Reinheit Seiner Liebe, ſubordinirt wird, welche aber nur dann erſt in die Glorie der Reinheit erhoben wird, wenn der Seligkeit Gottes durch die Creation ſowohl, als durch die Entfaltung der Creaturen, (ſey ſie nun eine zur Lichtſeite, oder eine in die Schattenſeite der Ewigkeit), durchaus nichts zuwächſt, jene durch dieſe durchaus nicht geſteigert werden, — die Creatur aber in und mit Gott Alles gewinnen kann, wenn ſie ihre Blüthenknospe der Sonne der Ewigkeit entſprechend aufbricht, und ſich von ihrem

entzückenden Strahle, zur Frucht im Garten Gottes reifen läßt. — —

Nun entſteht freilich vor Allem die wichtige Frage: Ob Gottes Seligkeit Antheil der Creatur werden könne? —

Da Gottes Wohlſeyn aus Seinem abſoluten Seyn ſelbſt hervorbricht; zwiſchen abſolutem und bedingtem Seyn aber eine unausfüllbare Kluft liegt; ſo kann von einer abſoluten Theilnahme, in vollem Sinne des Worts, freilich keine Rede ſeyn. Deßhalb aber hat dieſelbe ganze Rede noch nicht ihr Ende erreicht. Die ontologiſche Bedeutung von der Creation iſt Dir bekannt, die ethiſche Bedeutung aber von der Creation freier Subſtanzen nicht ganz unbekannt, wovon ſich dieſe (nach unſerer creatürlichen Anſchauungsweiſe, eben ſo auf den Willen der Gottheit, wie jene auf die Intelligenz Derſelben bezieht: kraft welchen Willens die Gottheit in der Schöpfung aus Sich herausgegangen iſt, um andern Weſen offenbar zu werden, und in dieſer Offenbarung zu beſeligen. Gottes Seligkeit aber iſt eine abſolute, d. h. Er verdankt ſich in vollem Umfange Sich Selber als Daſeynden durch ſich. Nun iſt zwar jede Subſtanz als ſolche ein relatives Abſolute, inſofern ſie den zureichenden Grund von einem beſtimmten Kreiſe von Erſcheinungen (als einem relativen Univerſum) in ſich trägt, ohne denſelben aus ſich und durch ſich zu haben; aber unter den relativen Subſtanzen ſelbſt findet ein Dualismus Statt, und der Geiſt hat, im Gegenſatze zum Naturprinzip, ein größeres Vorrecht auf die Abſolutheit (inſofern dieſe einer Creatur zukommen kann), und zwar in ſeiner Freiheit, kraft welcher er ſich als Prinzip erfaſſen und zum Selbſtbewußtſeyn erheben kann; wo im Gegentheil das Bewußtſeyn der Natur nur in einem Denken ihrer Erſcheinung aufgeht. Aber eben in jener

Freiheit als Wurzel, die in und nach ihrer Differenzirung in den Dualismus der Grundkräfte für den Willen Willkür wird, ſteht der Geiſt als Schöpfer, d. h. als Mitcreator ſeines Himmels, in dem Univerſum da.

Und das iſt der moraliſche Grund und kein anderer, warum Gott der Abſolute in Seiner Liebe das Eine Glied des gegenſätzlichen Univerſums als ein freies geſetzt hat, der den ontologiſchen Grund nicht nur nicht ausſchließt, ſondern beſtätigt. Denn eben in dieſer Freiheit dringt der Geiſt einerſeits bis zum Selbſtbewußtſeyn vor, andrerſeits dringt er in practiſcher Richtung bis zur Selbſtbeſtimmung vor, in der Entſcheidung der Wahl zwiſchen Gott und ſeinem Ich, Sich entweder in dieſer ſeiner relativen Abſolutheit als ſolcher abſolut zu behaupten, d. h. ewig nur als erlogener Fixſtern um ſeine Axe zu kreiſen, oder in der Anerkennung ſeiner Bedingtheit den Unbedingten zugleich zu bekennen in Gedanken und That, und um Denſelben als Planet zu kreiſen und in Ihm und mit Ihm ein wahres Sonnenleben zu leben.

Gott hat demnach in gewiſſem Sinne Sich Seiner Herrſchaft als Allmacht entäußert, als Er die freie Subſtanz ins Daſeyn rief, um Weſen außer Sich im Univerſum zu haben, mit denen Er Seinen Himmel als abſolute Seligkeit theilen könnte, und ſie als Creaturen zu Sich heranzuheben, ſo weit dieſes möglich war, ohne mit Sich Selber in Widerſpruch zu treten.

Wer ſich aber ſelbſt entäußert, der ſucht nicht zuerſt ſeine Ehre, weil er eben zuerſt ſeine Liebe, und für dieſe ſolche Organe ſucht, in welche ſeine Liebe ihre Seligkeit ausgießen kann. Dadurch aber, daß Wandelſterne ſich an und

von der abſoluten Sonne erleuchten und entzünden, gewinnt dieſe ſo wenig am eigenen urſprünglichen Lichtglanze, als ſie daran verliert, wenn ſie entweder als Cometen ihr Centrum ewig ſuchen, ohne es zu finden; oder es in ſich gefunden zu haben wähnend, auf immer aus der Lichtatmoſphäre jener Sonne treten. Sie gewinnt nichts an Lichtglanz; denn alles Sternenlicht erliſcht, wann und wo ſie unter ſie hintritt. Und wie könnte auch irgend ein Zuſtand der Creatur etwas Creatürliches die Ehre und Wonne des Dreieinigen Gottes vermehren, wie ſolche der Vater vom Sohne empfängt, wie ſolche der Geiſt Beiden ewig zollt?! — Sie verliert auch nichts, die ewige Sonne; denn ſelbſt in dem Falle, wo ſie Irrgeſtirnen auf immer hat untergehen müſſen, ſtrahlen dieſe doch einzeln und alle zuſammen aus der Tiefe herauf im kalten Nordſchein, den ſie in krampfhafter und verſteinerter Selbſterfaſſung noch entwickeln, — ein ſchauderhaftes verſchobenes Bild der ewigen Liebe, das, für die Bewohner der Erde, die noch um ihre Erlöſung ſich dreht, vom Firmamente herab als Fata Morgana wiederſcheint. — Und eben jene Heiligkeit Gottes, d. h. die Reinheit Seiner Liebe (Seines Strebens: Seine Seligkeit — ſammt ihrer Bedingung — Andern mitzutheilen) iſt die Mutter der Schuld, ſo wie der Mißbrauch jener Bedingung (der Freiheit) ihr Vater iſt. — Und eben jene Heiligkeit iſt es, die als Gedanke im Geiſte (als gedacht vom Geiſte) die Schuld zum Wurme macht, der nie erſtirbt. Denn ſo lange der Geiſt Gott als abſolutes Seyn und Bewußtſeyn denkt; ſo lange muß er ſich Ihn auch als abſolutes Wohlſeyn denken, d. h. Seine Seligkeit als eine ſolche, die durch keine Seligkeit von Außen her vermehrt, folglich auch von keiner Unſeligkeit vermindert werden kann; Der alſo auch die Creatur keineswegs ins Daſeyn rufen konnte zur Steigerung Seiner Seligkeit, — wohl aber zu ihrer eigenen Seligkeit; folglich auch keine Creatur ins Daſeyn

rufen mußte, weil von keiner Creatur irgend ein Element oder Moment Seines Wohlſeyns abhängig iſt. Die Hölle ſelber muß demnach Gott als Schöpfer und Erhalter frei ſprechen von Aller Theilnahme und Mitwirkung zur Sünde und ihren Folgen; denn nur der Wille und ſeine Abſicht verurtheilt, — und in Gott iſt jener wie dieſe heilig. Und wie könnte der Satan auch den ſchaffenden Willen der Gottheit verurtheilen, ſo lange er den erhaltenden günſtig beurtheilt, da er lieber als Unſeliger ſeyn, als nicht ſeyn will? — Wenn alſo der erhaltende Wille, der treuloſen Creatur noch die Wonne des Daſeyns läßt; ſo kann der ſchaffende Wille nicht anders als heilig von ihr gedacht werden.

Und eben dieſes unbedingte Bekennen der Heiligkeit des göttlichen Willens (oder der Reinheit des liebenden Willens) iſt die Verherrlichung, die Ehre Gottes.

So viel zu Deiner Belehrung über ein beſſeres Ende des alten Liedes von der Ehre Gottes als Endabſicht der Weltſchöpfung.

Du wirſt nun freilich auch wiſſen wollen: Wie die alte Schule dahin ſich verirren konnte, das Verhältniß zwiſchen Ehre und Liebe in der Endabſicht bei der Creation zu verkehren? — Wie ſie ſich ferner überhaupt zu Schulden kommen laſſen konnte: die Schuld rein materiell (ich möchte ſagen, materialiſtiſch) als verneinte Schuldigkeit, und dieſe als verweigerte Ehre zu behandeln?

Zur erſten Verirrung hat ohnſtreitig der Umſtand viel beigetragen: daß zwiſchen ſubjectiver und objectiver Verwirklichung des freien Geiſtes nicht unterſchieden

wurde. Der Umſtand ferner: Daß Viele das objective Ziel ihres Daſeyns, im Mißbrauche ihrer Freiheit nicht erreichen, führt auf den Gedanken: daß Gott ſelber ſeine Endabſicht mit der freien Creatur nicht ſchlechthin erreicht, welches Nichterreichen dann in Gott den Willen mit ſeiner Intelligenz in theilweiſen Widerſpruch verſetzt. Um nun dieſen Widerſpruch auszugleichen, fühlte man ſich genöthigt: über der Liebe als Endabſicht Gottes bei der Creation, als eine höhere die Ehre und Verherrlichung Gottes aufzuſtellen, welche, da ſie nicht außer Gott hinaus, ſondern in Gott hinein fällt, immer erreicht werden muß, nie problematiſch gemacht werden kann und darf.

Was aber die zweite Verirrung betrifft, ſo iſt eben ſo leicht erſichtlich: daß das politiſche Verhältniß, in dem die Menſchheit in der Zeit lebt, ohne Modification zum Maßſtabe gebraucht wurde, um überirdiſche Verhältniſſe zwiſchen Gott und Geiſterreich zu beſtimmen. Die Allmacht und Allgewalt des Herrn gegen ſeinen Diener drängt noch die Liebe des Vaters zu ſeinen Kindern in den Hintergrund, dafür aber ſich ſelber in den Vordergrund. Man ſieht hier in der chriſtlichen Zeit gewiſſermaßen den Charakter der vorchriſtlichen, wie derſelbe im Judenthume ſich ausprägte, wiederkehren. Auch kann es Dir immer einleuchtender werden: daß in dem Maße, als der Menſch zum Verſtändniß ſeiner Freiheit vordringt, er auch in der Würdigung der Heiligkeit und Liebe Gottes nicht zurückbleiben könne. Daß aber der forſchende Geiſt erſt in der neuern Zeit ſeine Sonnenwende aus der mehr objectiven, — ich möchte ſagen — rein epiſchen Behandlung der Geſchichte ſeiner Gattung, in die mehr ſubjective oder lyriſche Erfaſſung derſelben gefeiert habe, ſtellſt Du ja ſelber nicht in

Abrede. So lange aber die freie Creatur in ihrer Tiefe und Erhabenheit nicht verſtanden iſt, kann der Geiſt auch nicht auf den Gedanken kommen: die Idee von der Welt-Creatur als ewigen Gedanken in Gott hineinzudenken, d. h. Gott und ſein Denken nicht ohne Gedanken von der Creatur zu denken; dann bleibt aber freilich in dem Verſtande Gottes für keinen andern Gedanken Raum, als bloß für den Gedanken Gottes an Sich und von Sich als abſolutem Weſen, — und mit dieſem zugleich für den Gedanken an Seine Ehre und Verherrlichung als Anerkennung Seiner als des abſoluten Herrn zuerſt, und hinterher erſt Seiner als des liebevollen Vaters. —

So viel laß Dir genügen zum Verſtändniß der Schuld in der perſönlichen Sünde, die in Adam ein Freiheitsfrevel, in ſeinen Nachkommen aber mehr als dieſer — d. h. ein Majeſtätsverbrechen iſt; weil ſie hier das volle Gottes- und Selbſtbewußtſeyn vorausſetzt, dort aber Jedes durch die Freiheitsprobe erſt zu ſeinem Abſchluſſe kommen ſollte. Der Erkenntnißgrad aber beſtimmt den des Bekenntniſſes, in der poſitiven wie in der negativen That. — Und hiemit könnte ich ſchließen, wenn ich Dir nicht noch ein verdientes Lob zu ertheilen hätte; — wiewohl es Dich befremden wird, wie mich heute nach ſo vielem Tadel noch die Regung anwandeln kann, zu loben.

Das Lob aber betrifft dießmal Deine Würdigung jener Stellen in Auguſtin's Stadt Gottes, die das Hinübergreifen eines durch die erſte Sünde entfeſſelten Natur-Triebes in das Gebiet des Geiſtes mit erſchütternder Wahrheit ſchildern; weil ſie zeigen: wie die Entfeſſelte den erſten Gebrauch von ihrer Emancipation gegen die Freiheit

des Geiſtes verſucht, — ein Verſuch, der leider! ſehr oft gelingt, weil der Menſch ihre Roſenketten nicht für Ketten anſieht.

Zu jenem Verſtändniß wünſche ich Dir nur noch die Beherzigung; und Dein Oheim wird nicht nothwendig haben, Dir irgend einmal das Wort von Claudius an ſeinen Johannes ins Gedächtniß zurückzurufen: „Thue keiner Jungfrau Leides, und gedenke, daß deine Mutter auch eine Jungfrau geweſen iſt.“

Auch werde ich nie erleben, Dich etwa unter der Zahl jener Sansculotten zu erblicken, die als geweihete Söhne der Kirche mit dem Crucifixe (wie am heiligen Oſtertage) an die Pforten der Kirche ſchlagen und lärmen; aber als Antwort auf die Frage: Was ſie wollen? ausrufen: Weiber gib uns! Denn Du wirſt in jener Beherzigung zugleich den Schlüſſel finden ſowohl für den ſogenannten evangeliſchen Rath unſerer heiligen Mutter, als auch für das Geſetz der Eheloſigkeit für ihre Geweihten, — die ſie vorzugsweiſe dazu auserwählt hat: Gegen die Sünde im offenen Felde zu ſtehen; und Du wirſt Ruhe finden für Deine Seele in der leichten Bürde, in dem ſüßen Joche ihres Geſetzes, welche von Vielen nicht gefunden wird, weil ſie das bittere Joch nicht verſtehen, das ſeit der Sünde auch auf dem edelſten Verhältniſſe des Naturlebens laſtet; ſo daß der Apoſtel geſtehen mußte: Tribulationem carnis tamen habebunt hujus modi. Und da Dir in Betreff des letztern Deine naturphiloſophiſchen Erkenntniſſe einen ſeltenen Aufſchluß (wofür auch ich Dir großen Dank ſchuldig bin) gegeben haben; ſo biſt Du doppelt verpflichtet, Dein Wiſſen in practiſche Weisheit umzuſetzen, damit ich Dich einſt unter der kleinen Zahl derjenigen finde, die das Wort

des Herrn von den Verſchnittenen um des Himmelreichs willen verſtanden mit dem Zuſatze: „Wer es faßen kann, der faße es“ und ohne Dich deßhalb über jene zu erheben; die jenes Wort nicht faſſen konnten, ja oft nicht durften.

Durch Deine Auseinanderſetzung iſt es mir klar und deutlich geworden: daß das Sexualleben durchaus keine Eigenthümlichkeit des Geiſterreichs iſt; und die Worte unſers Heilands in jener merkwürdigen Antwort auf die Frage der Saducäer: „Da ſie von den Todten auferſtanden, werden ſie weder freien noch gefreiet werden: ſondern ſie werden ſeyn, wie die Engel im Himmel,“ haben ihre wiſſenſchaftliche Begründung gefunden. Alſo nur das Naturreich bedarf des Zeugungsproceſſes und ſeiner Bedingung der Geſchlechter, weil die Natur nur dadurch jene Ueberzeugung (Bewußtſeyn) gewinnen kann, die ihr in ihrer Unfreiheit und Gebundenheit zuſteht. Nur durch Potenzirung ihrer Veräußerung zur Verinnerung gewinnt ſie in ihren geſteigerten Produkten ein Denken ihrer eigenen Erſcheinung, in der ſchematiſirenden Einbildungskraft ihres Thierreichs. Nur in dem Naturreiche führt die Generatio (Zeugung, Begattung) zum Genus (zur Gattung) und zum Gattungsſchema, — und dieß iſt der Natur ihre Ueberzeugung, ihr Bewußtſeyn. Auch im Geiſte geht der Ueberzeugung eine Zeugung voran; aber jene wie dieſe geht im Innern vor ſich. Er gewinnt ſeine Ueberzeugung in ſeiner Freithätigkeit, kraft welcher der Geiſt nach ſeiner innern Scheidung durch äußere Einwirkung, Sich in dieſer Scheidung unterſcheidet, und ſo ein Wiſſen um Sich als Erſcheinung und Seyn, d. h. eine Ueberzeugung zu Stande bringt.

Nach dieſer Vorausſetzung würde das ſentimentale Gerede

von dem Weſen der platoniſchen Liebe (die am Ende mit all' ihrem Zauber doch der Natur unter dem Geiſte anheim fällt), von der höhern Rede des ewigen Wortes weit überboten. Im Reiche Gottes, das in das Reich der Geiſter fällt, ſoll es demnach, wie im Staate der Bienen, nur Einen König geben für alle Herzen, die da ausrufen: Quid mihi est in coelo, a te quid volui super terram!! Dieſes Sursum corda! ſey Dein Wahlſpruch lange vorher, als Du daſſelbe vor der verſammelten Gemeinde am Altare über Deine jubelnden Lippen bringſt. Das rathe Dir

Dein

Kirchfels am Feſte der Beſchneidung des Herrn 1828.

aufrichtiger Oheim

Peregrin.

Siebenter Brief.

Vielgeliebter Oheim!

Sie fragen mich in ihrem Letzten (das Sie brevi manu bloß der Frage wegen am Sonntage nach dem Neuenjahr geſchrieben zu haben ſcheinen): Warum ich ſo lange die Antwort ſchuldig bleibe? — und vermuthen ſogar, es müſſe ſich mir zum Feſte der Erſcheinung des Herrn der Stern der Weiſen gewaltig hinter die Wolken verſteckt haben.

Ich kann mir Sie bei dieſen Fragen recht gut vorſtellen, wie Sie für Sich lächeln — mich aber auslachen, weil mir in unſrer vorjährigen Correſpondenz die Flügel ſo ſchnell wuchſen, das ich Ihnen ſogar den Antrag machte, die Rollen zu

wechſeln. „Ueber die Schuld und Strafe in der Urſünde" — werden Sie bei ſich ſagen, — „hat mein Thomas nun wohl Aufſchluß erhalten; aber laut Verabredung bleibt es auch ſeine Aufgabe: jene Schuld vererben zu laſſen. — und Das wird ihm deſto ſchwerer werden, je reiner und perſönlicher ich ihm die Schuld aufgeſtellt habe." — Sehr wahr, alter Herr! — und doch weit gefehlt! Wie die heilige Kirche, ſo feiere ich in der Gegenwart für mich, nicht ein bloß einfaches, ſondern ein dreifaches Epiphaniasfeſt.

Allerdings, wenn ich unſere Geſetz- und Schriftgelehrten in der Wiſſenſchaft fragen wollte; ſo würde mir der Stern, den Sie mir gezeigt haben, in der That wohl untergegangen ſeyn, und ich gelangte weder zur Krippe noch zum Kreuze des Weltheilandes; das that ich aber nicht, und konnte es nicht thun, — und deßhalb führte mich jener Stern auf einem ganz andern Wege in meine Heimath zurück; und jede Mahlzeit wird mir ſeitdem zur Hochzeit, wobei das Waſſer ſich auf des Herrn Wort in Wein verwandelt; — ja der Himmel ſteht mir offen, wie einſt am Jordan über dem Geſalbten des Herrn, und des Vaters Stimme ertönt auch mir: „Dieſer (der Jungfrau Sohn) iſt Mein geliebter Sohn, an Dem Ich Wohlgefallen habe, Den ſollt ihr hören." Dieſes iſt mein dreifaches Feſt, welches ich gewiß nicht feierte, wenn ich über Das, was in der Lehre von der Erbſünde die Hauptſache iſt, (indem mit derſelben die Nothwendigkeit einer Erlöſung ſteht und fällt, —) über die Vererbung der Schuld, unſere Weiſen um Rath gefragt hätte.

So iſt es eben nicht gar lange, daß Einer derſelben ſeinen Schüler lehrte: „Du weißt, daß außer dieſer (meiner) theologiſchen Anſicht, Traducianismus genannt, nur noch zwei vorhanden ſind, nämlich der Präexiſtentianismus

und Creatianismus. Ich bitte Dich aber zu geſtehen: ob Du Dich nicht bei jeder von Beiden in weit größere und bedeutendere Schwierigkeiten verwickelſt? Genügt Dir alſo meine Erklärungsweiſe (von der Erbſünde) nicht, und Du willſt ſie deßhalb verwerfen, ohne jedoch eine andere zu haben; ſo gleichſt Du Dem, der zu gehen verſchmähet, weil er nicht fliegen kann, — er bleibt ſitzen."

Der Flügelſchlag aber dieſes weiſen Traducianers unſerer Zeit iſt dieſer:

Mit Unrecht, ſagt er, werde die angeerbte, fortgepflanzte Sündhaftigkeit (die er in die geſpaltene Willensrichtung ſetzt), Erbſünde genannt, (wahrſcheinlich, weil Sünde, als etwas rein Perſönliches, der Vererbung widerſpricht; nicht ſo die Sündhaftigkeit, — wiewohl auch dieſe nichts Leibliches, ſondern etwas Geiſtiges im Menſchen iſt). Denn zertheilen könne ſich wegen ihrer Einfachheit die Seele bei der Zeugung wohl nicht; aber deßhalb dürfe ihr das Vermögen noch nicht abgeſprochen werden: Neue Seelen aus ſich zu zeugen. (Es verſteht ſich von ſelbſt: daß die neugezeugte — beſſer, neugeſetzte — Seele keine beſſere ſeyn könne, als die ſetzende — Vater- und Mutterſeele — war, da nach dem Geſetze der Cauſalität in der Wirkung nicht mehr, als in der Urſache, liegen kann). — — Im Vorbeigehen: Dieſer Unterſchied zwiſchen Theilung und Zeugung erinnert mich an Ihre Bemerkung über eine ähnliche Diſtinction zwiſchen Anlage und Vermögen von demſelben Verfaſſer, in einem Ihrer früheren Briefe. —

Unſer Traducianer ſcheint ſeiner Sache ſo gewiß geweſen zu ſeyn, daß es ihm gar nicht eingefallen iſt: ſich ſelbſt um den Unterſchied zu fragen zwiſchen Theilung und Zeugung

an ſich, wenn dieſe keine unmittelbare Setzung, d. h. Creation ſeyn darf; und dann: ob der Antheil der Geſchlechter dabei Statt finde, oder nicht? Denn wenn er dabei Statt fände, ſo wäre ja die neugezeugte Seele ohne weiters, wenn kein Compositum, doch ein Conflatum, folglich kein Einfaches mehr, — was ihm ſchon als Naturphiloſophen hätte einfallen können; als Theologen aber hätte ihm überdieß nicht entgehen ſollen: daß der Repräſentant des erlösten Geſchlechtes, der Menſchenſohn von Nazareth, ſeinem Geiſte nach Creatur war, und nur ſeine leibliche pſychiſche Hülle aus dem Geblüte der Jungfrau hatte; und daß er ohneweiters aufhören würde, unſer Geſchlecht als zweiter Adam zu repräſentiren, wenn Er daſſelbe nicht nach allen Elementen repräſentirte. Als geſetzlos aber wird doch wohl Niemand die Geneſis des Geiſtes in der Menſchheit Chriſti behandelt wiſſen wollen! Dieſer Umſtand reichte allerdings allein ſchon hin: die Kirche gegen die andern Anſichten für den Creatianismus zu ſtimmen.

Was aber die auf der Zeugung beruhende Vererbung jener geſpaltenen Willensrichtung — (der eigentlichen Sündhaftigkeit) betrifft; ſo ſcheint ſie ihm um nichts ſonderbarer, als die Fortpflanzung des Gewiſſens, das durch die Abkehr des Menſchen von Gott an die Stelle des urſprünglichen Gottesbewußtſeyns getreten ſey. — Wie Sie ſehen, Ohm! iſt nach dieſer Anſicht von einer Fortſetzung der Schuld in der erſten Sünde gar keine Rede, ſondern alle Vererbung dreht ſich um die, gewöhnlich unter dem Begriff Strafe zuſammengefaßten Folgen der erſten Sünde oder Verſchuldung; wiewohl ſich grade in dieſer wie in keiner andern Weltanſicht, die Lehre der Kirche: daß alle Menſchen in Adam geſündiget und eine Schuld contrahirt haben, ſo ganz handgreiflich nachweiſen ließe, — weil der Geiſt jedes Ein=

zelnen ja nur eine Emanation des, bloß in und für Adam als Erdenmann, von Gott unmittelbar geſetzten Geiſtes iſt.

Nach unſerer Anſicht aber, von dem Gegenſatze zwiſchen Geiſt und Natur im relativen Seyn, fällt der Traducianismus (ſammt ſeiner Bedingung dem Sexualverhältniß) dem Naturleben anheim. Für die unmittelbare Setzung des Ich's bleibt ſodann nur die Wahl übrig: dieſelbe entweder dem creatürlichen Geiſte, — oder der Gottheit als Creation zu überlaſſen. Die Entſcheidung aber kann Dem nicht ſchwer fallen, der in die weſentliche Form des Geiſtes (in das Selbſtbewußtſeyn) eingedrungen iſt, in welchem ſich nämlich das Ich keineswegs unmittelbar, ſondern mittelbar (durch die Erſcheinung) erfaßt, welches, wenn es ſich unmittelbar erfaſſen könnte, ſich, gleich Gott, wiederholt ſetzen, d. h. ein ihm gleiches Ich aus Sich vor ſich hinſetzen, d. h. ſich real objectiviren — dupliren müßte; kurz — Selbſtbewußtſeyn und geiſtige Zeugung fielen zuſammen, und wäre eben deßhalb keine Fortpflanzung mittelſt natürlicher Zeugung, welche der Antheil unfreier Natur iſt, um ihr (ein halbes) Selbſtbewußtſeyn (ein Denken Ihrer als Erſcheinendes) zu Stande zu bringen.

Daß in unſern Tagen auch der alte Präexiſtentianismus in neuer Form bereits wiedergekehrt ſey, brauche ich Ihnen nicht noch einmal zu ſagen. Auch er nimmt, ſo wie einen außerzeitlichen Abfall, ſo auch eine Schuld an für Jeden, der unter dem Geſetze des Abfalls ſteht.

Neben beiden Anſichten aber gibt es noch eine dritte*),

---

*) Siehe: Dogmatik von D. Ph. Marheineke. 1827.

die zwar einerſeits von einer Schuld in der Erbſünde ſpricht, andererſeits aber die ererbte Schuld von der perſönlichen nicht unterſcheidet, ſondern jene mit dieſer identificirt, und zwar auf folgende Weiſe: Sie bekennt ſich zur Auguſtin'ſchen Idee: in Adams Sünde habe das ganze Geſchlecht geſündigt, indem das Geſchlecht noch nicht außer ihm vorhanden, folglich noch ganz in ihm eingeſchloſſen geweſen ſey. — Die Form (der Ausdruck) für jene Idee ſey die beſtehende von Zurechnung und Folge (Schuld und Strafe), und die eine Formel: Alle Menſchen ſeyen mit Adam mittelſt Fortpflanzung verbunden; und die andere: Die Sünde Adam's ſey allen Menſchen zugerechnet, ſeyen tautologiſch.

Es handelt ſich bei dieſer Anſicht, wie Sie ſehen, vorzüglich um Ausmittelung des innern Bandes zwiſchen Adam und ſeiner Nachkommenſchaft, oder um die Identität zwiſchen Abſtammung und Zurechnung der Schuld. Sie wird auf rein philoſophiſchem Wege verſucht. So wie der Menſch, heißt es, Natur und Perſon iſt, ſo betrifft auch die Sünde ſowohl ſeine Natur als ſeine Perſönlichkeit. Dort iſt die Sünde Erbſünde, hier perſönliche Sünde. In jener iſt die Urſünde Antheil an dem Menſchen, in dieſer nimmt der Menſch Antheil an der Urſünde; hier iſt Sünde in ihrem ſubjectiven Charakter, dort in ihrem objectiven. Dieſer aber geht in jedem Einzelnen in jenen über. Denn ſo wie Adams freier Wille unſere, die menſchliche, Natur depravirt hat; ſo verführt dieſe verderbte Natur den Willen jedes Einzelnen (nach dem bekannten ſcholaſtiſchen Axiome: **Persona corrumpit naturam, natura personam**) — Adams Schuld wird unſre Schuld. Jene iſt daher für keinen Menſchen eine todte, oder abſolut fremde Schuld, weil Jeder ſich den ſündhaften Grund aller einzelnen böſen Thaten in eigener Willkür, folglich auch in eigener Schuld

zuzieht, d. h. zu dem ſeinigen macht. — Dieſe Anſicht geſteht ſich zwar, daß mit dieſer freien Willkür die, gleichfalls angedeutete geſchichtliche Nothwendigkeit zu ſündigen im Widerſpruche ſtehe; drum fährt ſie fort: „Nicht zwar perſönlich haben wir alle in Adam geſündigt, weil wir noch nicht waren; ſondern inſofern wir einſt Alle von ihm abſtammen ſollten. So entſtand die Nothwendigkeit zu ſündigen, wenn wir einſt ſeyn würden. Das Weſen der erſten Sünde, — heißt es endlich, — der Egoismus, iſt in jeder Sünde; aber nicht ihre Form, — der Mißbrauch der Freiheit, — die Schuld."

Habe ich Sie, Oheim! mit einem Referate über eine Ihnen bekannte Sache ermüdet; ſo muß ich Ihnen das Geſtändniß machen: daß ich dieſer Anſicht lange im Stillen zugethan war, weil ſie mir die ſchroffen Gegenſätze in dieſer Sache ſo klar und genügend auszugleichen ſchien. Und doch iſt das Fundament derſelben die bekannte Idee, die das Ebenbild Gottes in die Willensfreiheit des Menſchen ſetzt, welche dann Adam durch die erſte Sünde und nach derſelben zugleich mit dem Ebenbilde für ſich und ſeine Nachkommen verloren, und gegen die Willkür eingetauſcht hat. Denn wie könnte ſonſt noch einerſeits von einer geſchichtlichen Nothwendigkeit zu ſündigen, andererſeits aber von einer Schuld, die wir uns in und mit Adam, und zwar in eigener Willkür zugezogen hätten, die Rede ſeyn? Kurz: Die Schuld Adams wird durch den unausbleiblichen Beitritt unſerer Willkür zu unſerer Schuld. Könnte aber der Beitritt auf irgend eine Weiſe ausbleiben: ſo bliebe auch die perſönliche Schuld aus, und (da es keine andere gibt) auch jede andere; denn die fortgepflanzte Sündhaftigkeit (Erbſünde) iſt ohne und außer unſerer Schuld nur im uneigentlichen Sinne

Schuld zu nennen, da alle Schuld nur an der Perſönlichkeit des Einzelnen haftet, die als ſolche nicht vererbt oder fortgepflanzt werden kann.

Allein — das eben war zu beweiſen, — was aber dieſe theologiſche Anſicht nie im Stande ſeyn wird, die, ſo wie ſie ſich ſpeculativ feſtſtellen will, ihre wenigſtens ſemipantheiſtiſche Weisheit zu Tage fördert, indem ſie den Geiſt in ſeiner Willensfreiheit vergöttlicht, wo dann der Menſch, (wenn der Geiſt in ihm, dem Weſen nach Göttliches — Unbedingtes — iſt,) ſogleich zur Thierheit herabſinkt, wenn ſein Geiſt ſich von Gott trennt. Um nun aber dieſen Zuſtand des Menſchen zur Ehre der Menſchheit nicht aufkommen zu laſſen, finden es die Philoſophen unter jenen Theologen gerathener: den Abfall, wie ihn die Kirche im Geiſte der Bibel lehrt, dem jeder Monismus ſo fremd wie das Heidenthum iſt, ſchlechthin zu verwerfen.

Eine Schuld der Erbſünde, in ihrem Unterſchiede von der Schuld in der perſönlichen Sünde, läßt ſich, glaube ich, ohne Verletzung des empiriſchen Fundamentes ſpeculativ nur im Dualismus rechtfertigen, der an und für ſich nichts Anderes iſt, als: die Creations-Idee in ihrer Ausbildung und Beziehung auf die Menſchheit.

Auch er geht im Allgemeinen von der empiriſch-ſpeculativen Baſis aus:

a. daß der Menſch Individuum und Perſon (Natur und Geiſt) — dieſer aber nicht als bloßes Subject des Naturlebens ſeiner Objectivität gegenüber iſt.

b. daß die Schuld die Form der Sünde ſey.

Im Beſondern aber nimmt er theils zwiſchen Natur und Perſon im Menſchen, theils zwiſchen Weſen und Form der Sünde andere und gründlichere Beſtimmungen vor, durch welche die ganze Unterſuchung in ein helles, und doch nicht blendendes Licht geſetzt wird.

Die Form der Sünde iſt, wie geſagt, allerdings auch in der referirten Anſicht die Schuld; allein die Form iſt mit dem Weſen der Sünde confundirt, wenn man die Schuld bloß in den Mißbrauch der Freiheit ſetzt. Dieſer iſt nur das ſubjective Element in der perſönlichen Sünde, das mit dem objectiven Elemente (d. h. mit dem göttlichen Willen) zuſammengenommen das Weſen der Sünde vollendet, das ſodann in den Einen Brennpunkt, die Schuld, zuſammenſchlägt.

Da entſteht nun die Frage: Wie kann eine Schuld vorhanden ſeyn, ohne eine rein- oder ſtreng-perſönliche zu ſeyn? — Folgende Betrachtung wird die Beantwortung derſelben einleiten.

Das Verhältniß des Geiſtes zur Perſon im Menſchen kann angeſetzt werden als das des Anſich- zum Fürſich-Seyns (des Möglichen zum Wirklichen). Die Perſon im menſchlichen Individuum kömmt nämlich zu Stande durch Freithätigkeit des Geiſtes (Willkür). Allein ſchon vor dieſer Selbſtbekräftigung iſt der Geiſt thätig und zwar in urſprünglichen, unbeabſichtigten und deßhalb unwillkürlichen Differenzirung ſeines Weſens in Vernunft und Willen, die zugleich als Momente unvollendeter Perſönlichkeit angeſehen werden können. Obſchon

nun zwar die Perſönlichkeit, als Bedingung der Schuld im eigentlichen Sinne aufgeſtellt wird; ſo dürfte man doch wohl auch von einer nicht perſönlichen, weil bloß geerbten Schuld ſprechen; ſo bald nachgewieſen würde: daß eine Depravation in der geiſtigen Sphäre des Menſchen auch die Willensſeite als Grundkraft in ihr ergriffen habe, indem ſie ſich kund gibt in unwillkürlichen inſtinktartigen Erſcheinungen — d. h. in unvollkommner Perſönlichkeit.

Bevor ich aber dieſe Infection des Willens (die verkehrte Richtung desſelben) in nähere Betrachtung ziehe, will ich noch einiger Einwendungen von Seite des Rationalismus begegnen. Die erſte beſteht in dem Vorwurfe: daß das Moment der Schuld mit dem der Strafe jedesmal zuſammgeworfen ſey.

Das Wahre aber in dieſem Vorwurfe iſt: daß die zwei Momente in Adam ihre Ordnung umkehren in ſeiner Nachkommenſchaft. Der Zuſtand der Verkehrtheit iſt Folge des ſündigen Actes und Strafe dafür, im eigentlichen Sinne für Adam. Für Uns aber iſt jener Zuſtand zunächſt das ſubjective Moment der Schuld im uneigentlichen Sinne, und wird zur Strafe und Folge im eigentlichen Sinne durch die ſpätre Affirmation jenes Zuſtandes von Seite unſers perſönlichen Willensactes, der jenes Moment zur eigentlichen Schuld erhebt. Das Moment der eigentlichen Strafe wird hier alſo anticipirt aus der ſpäter eintretenden perſönlichen Verſchuldung; was beſonders der Fall iſt in der Vorausſetzung: daß dieſe, die nothwendige Folge aus jenem ererbten Zuſtande ſey.

Die andere Einwendung beſteht darin: daß Gott ſelber als Theilnehmer an der Sünde erſcheine, als Schöpfer nämlich des Geiſtes für jedes menſchliche Naturindividuum, der Verwahrung aber dagegen von Seite des Creatianers in den Worten: „daß die Depravation des Willens nicht inſofern die Subſtanz des Geiſtes betreffe als dieſe aus der Hand Gottes komme; ſondern durch Verhältniſſe zu Stande komme, die Gott ſelber nicht geſetzt hat, in die aber der Geiſt ſowohl in Bezug auf Gott als auf die Natur in der Leiblichkeit, nothwendig eintritt“ begegnet der Rationalismus abermal in folgenden Fragen:

1. Warum Gott nach einer ſolchen eingetretenen Depravation der Verhältniſſe im relativen Seyn, überhaupt noch erſchaffe?

2. Warum Er ſo erſchaffe, wie Er factiſch erſchaffe, und jetzt nicht mehr ſo, wie Er urſprünglich erſchaffen habe (wo Er nämlich den Geiſt — in Verbindung mit ſeinem göttlichen Weſen — in die Welt eintreten lies) Kurz: Warum Er denſelben nicht im Stande der Gnade ſetze? —

Und ſonderbar genug, daß dieſe Einwürfe gerade von Geiſtern gemacht werden, die die Geſetzlichkeit im Univerſum bis zur Apotheoſe reſpectiren; in dem Verkehr der Menſchheit mit Gott aber auf alles Geſetz vergeſſen und verzichten. Ich will Ihnen hier Einiges vorlegen zur Begegnung jener Einwendungen, — ungewiß, ob es gerade das Wichtigſte ſey, was ſich zur Ehrenrettung des Creatianismus für dieſen Fall vorbringen läßt.

Jeder, der den Menſchen als die Syntheſe von der Antitheſe des relativen Seyns, von Geiſt und Natur, annimmt,

wird auch, von demſelben Standpunkte aus, nichts gegen die Verbindung der Generation mit der Creation in der Fortpflanzung des Menſchen zur Erhaltung des Geſchlechts einzuwenden haben, vorausgeſetzt, daß er begriffen habe: Wie das Sexualverhältniß im Naturleben bedingt iſt von der weſentlichen Form der Naturſubſtanz, die da iſt: Wiſſen um ihr Erſcheinen. Der Creationsmoment von Seite Gottes in Bezug auf den Geiſt coincidirt alſo mit dem Zeugungsmomente von Seite des Menſchen in Bezug auf den Leib, jener als unmittelbare, dieſer als mittelbare Setzung Gottes, wovon jener nothwendig mit dieſem eintreten muß; ſo lange Gott den Menſchen, als Syntheſe von Geiſt und Natur, erhalten wiſſen will, die mehr iſt, als eine bloß mechaniſche Copula zweier Lebensprincipe, da in ihr ſchon jener Zuſtand eintritt, den die alte Scholaſtik in der Perſon des Gottmenſchen, mit dem Namen: comunicatio idiomatum bezeichnete.

Durch die Verbindung dieſer beiden Erhaltungsweiſen der Creatur wird der erſte Menſch als Urvater zugleich der Repräſentant des ganzen Geſchlechts, — und zwar nicht bloß nach dem leiblichen Elemente, ſondern nach dem geiſtigen Beſtandtheile desſelben.

Die Idee vom Menſchen, wie ſolche Gott urſprünglich kraft der Idee von Syntheſe von ihm hat, iſt alſo nicht bloß die Idee von ihm als Individuum und Perſon; ſondern zugleich die Idee von ihm als Gattung im eigentlichen, d. h. Natur-Sinne des Wortes, d. h. jene Idee iſt nicht die Vorſtellung von einem collectiven, ſondern organiſchen Ganzen. Von dieſer Idee, als urſprünglichem Gedanken Gortes, werden nun die Creationsacte Gottes zur Erhaltung des Geſchlechtes modificirt, ſo, daß, wenn der

erſte Menſch als Repräſentant, weil Vater der Gattung, die Verbindung ſeines Geiſtes mit der Gottheit abgebrochen hat, der Creationsmoment von Seite Gottes jene Verbindung nicht erneuern, und jene Trennung, die Er bereits für den einzelnen und erſten Menſchen zugelaſſen hat, nicht aufheben kann. Und warum nicht? Weil Er durch dieſen Aufhebungs- und Erneuerungsact mit Sich ſelber, kraft der Idee von der Menſchheit als Gattung, in Widerſpruch treten würde. — Kurz: Das Individuum theilt das Schickſal mit der Gattung, oder mit dem erſten Exemplare derſelben, in welchem jene potentialiter involvirt liegt und von welchem dieſelbe getragen wird. Der Träger des Ganzen überträgt zugleich aufs Ganze, was er als Einzelheit trägt.

Und eben dieſer organiſche Wechſelverkehr zwiſchen den Theilen und dem Ganzen (ſey dieſes nun im Keime oder als Ausbildung gegeben) gibt, aus der Naturſprache in die Sprache der Ethik überſetzt, die ſogenannte (und ſo abhorrirte) Idee der Vererbung, möge dieſe nun einen Zuſtand vom Wohl oder Wehe — vom Verdienſt oder Schuld — zu ihrem Inhalte haben.

Das Wehe für den beſprochenen Fall liegt vor allem einerſeits in der Aufhebung der urſprünglichen, der realen Vereinigung des Geiſtes mit Gott (nach dem und durch den factiſchen Widerſpruch des Urmenſchen von Seite ſeines Willens, und andererſeits in dem Eintritte einer bloß formalen Verbindung zwiſchen Gott und Geiſt (wie ſie ſich im Gewiſſen, als Reaction Gottes gegen jenen Widerſpruch, kund gibt). Aber auch gegen dieſe Reaction als Selbſtbehauptung Gottes, tritt eine neue Reaction des creatürlichen Willens ein, wie ſich ſolche

als Abneigung vom göttlichen und als Hinneigung zum creatürlichen Willen — kurz: als Selbſtſucht, als ſogenannter Hang zum Böſen, in unſerm Innern vorfindet. Jenes wie Dieſes wird ſich vom Träger auf ſeine Nachkommen übertragen; und da zugleich der Menſch, Geiſt und Natur in Verbindung iſt, ſo wird ſich jenes ſelbſtiſche Streben in der einen Richtung eben ſo als Stolz, wie in der andern als Sinnlichkeit oder Genußſucht kund geben. Und eben dieſe Inficirung des, wiewohl durch einen Creationsact in die Gattung eingetretenen, doch nach bereits entſtandenen und nun auch für ihn beſtehenden Gattungsverhältniſſen eingetretenen Geiſtes, — nach ſeinen zwei Grundkräften (der Receptivität und Spontaneität), vorzüglich aber die Depravation der letztern in ihrem Verhältniſſe zu Gott (die Verkehrtheit — perversio voluntatis) conſtituirt das ſubjective Moment in der Erbſünde, das, wie bereits erwähnt, mit dem objectiven Momente (dem verletzten Willen Gottes unter dem Mißfallen desſelben) das Weſen der Erbſünde vollendet, aus welchem der Brennpunkt Beider, die Schuld, als Form der Erbſünde, hervorbricht. Denn wie ſich Gott den Urmenſchen in ſeiner perſönlich contrahirten Schuld als Gattungsweſen denkt; ſo denkt der Allwiſſende auch jedes Individuum unter derſelben Gattung mit jenem fortgeſetzten Mißverhältniſſe ſeiner Willensrichtung, ſowohl vor aller, als ſelbſt in jeder perſönlichen Entſcheidung jenes verkehrten Willens. Mit einem Worte: Gott erſchauet Jeden mit der Erbſchuld. Es wäre demnach eine, ſelbſt pſychologiſch nicht zu vertheidigende Anſicht, wenn man glaubte: die Schuld Adam's in ſeiner perſönlichen Sünde könne nur durch den Eintritt unſerer perſönlichen Vergehungen unſere Schuld werden.

Die Erbſchuld iſt als wirklicher Zuſtand auch eine wirkliche Schuld, ohne eine perſönliche Schuld zu ſeyn oder je zu werden.

Und nun kann ich erſt auf den andern Einwurf übergehen, nämlich: Warum Gott, nach einmal eingetretener Depravation, die Menſchheit ihrem geiſtigen Elemente nach durch Creation noch zu erhalten ſuche? Denn wenn ſich Gott den Urmenſchen auch als Gattung denkt; ſo muß Er ſich denſelben doch nicht abſolut nothwendig als Gattung denken, d. h. zwiſchen der Gattung und dem Repräſentanten derſelben iſt doch immer noch ein Unterſchied, der nur durch eine Fortpflanzung ausgeglichen werden kann, deren hiſtoriſche Wirklichkeit und Eintritt doch nur vom Willen Gottes abhängt. — Mit andern Worten will der Einwurf ſagen: daß Gott in ſeiner Heiligkeit nach der erſten Sünde ſeiner Androhung zu Folge, den Tod, und mit dieſem zugleich die Unmöglichkeit jeder Fortpflanzung hätte eintreten laſſen müſſen.

Nach Dem, was Sie mir früher über das Gewiſſen in der Menſchheit geſagt haben, iſt mirs leicht, dieſem Einwurfe zu begegnen. — Es war ein Axiom der Leibnitziſchen, aus der thomiſtiſchen Lehre entlehnten Religionsphiloſophie: daß der Wille Gottes von ſeinen ewigen Ideen beherrſcht werde (nach Duns Scotus ſtanden dieſe umgekehrt unter dem abſoluten Willen). Dieſer Wille nun, der in ſeiner Heiligkeit ſich zu einem Liebesverein mit der freien Creatur herabließ, derſelbe hat auch kein, in der göttlichen Idee vom Menſchen liegendes Mittel unverſucht gelaſſen, jenen durch freiwillige Abkehr unterbrochenen

Lebensverkehr wieder herzuſtellen. Und eben die ewige Anſchauung oder Vorherſehung Gottes in Bezug auf jenes Mittel und zwar in ſeinem fruchtbaren Eintritte in die Zeit, und in ſeiner ſegensreichen Einwirkung auf die Menſchheit hat gemacht, daß Gott nach der erſten Sünde ſeinen Rapport mit dem Menſchen nicht gänzlich abgebrochen hat; und unter die Lebensſymptome desſelben gehört vor allen der Antagonismus Gottes mit dem Geiſte im Gewiſſen — und die fortgeſetzten Creationsmomente in dem Geſchlechtsleben der Gattung. Beide ſind Anticipationen des Erlöſungswerkes von Seite Gottes; ſo wie von Seite des Menſchenſohnes: Rückwirkungen ſeiner Großthat. Kurz: Daß der Planet, auf dem wir ſtehen, Geſchichte hat, verdanken wir Dem, welchem das Gericht über die Geſchichte deßhalb gegeben worden, weil Er des Menſchen Sohn iſt; — Worte, vor deren Höhe und Tiefe mir deſto mehr ſchwindelt, je näher ich der geweiheten Stätte in der Weltgeſchichte komme, von welcher aus an Jeden die geheimnißvollen Worte ergehen: „Ziehe deine Schuhe aus, denn der Ort, wo du ſteheſt, iſt heilig.“

Aber an wie viele taube Ohren ſchlagen jene Worte, ſelbſt in unſerm Jahrhundert, das ſich zwar ſchämt, daß das vorhergehende ſich das philoſophiſche genannt hat, aber ſich nicht ſchämt, ſich ſelbſt das wiſſenſchaftliche zu nennen, ohne Jenen wiſſenſchaftlich zu bekennen, Der, da Ihm alle Gewalt gegeben iſt im Himmel und auf Erden, auch die Macht hat, die Wiſſenſchaft zur Gewalt- und Machtfülle zu erheben. Denn da wir nach ſeiner heiligen Warnung ohne Ihn nichts können; was berechtigt uns, die Wiſſenſchaft davon auszunehmen? — Vor Kurzem fand ich in einem

katechetiſchen Handbuche chriſtlicher Dogmatik und Dogmengeſchichte für junge Theologen, auf die Frage: „Was ſagt die Vernunft zum Dogma der Erbſünde?“ die merkwürdige Antwort: „Sie erklärt ſich gegen die Annahme derſelben.“ — Denn — „wie läßt ſich mit der Natur eines heiligen und gütigen Weltregierers der Entſchluß vereinigen, aus dem Vergehen eines Einzigen das Verderben der ganzen Menſchheit entſtehen zu laſſen? heißt das nicht: Sünde mit Sünden beſtrafen? — Jeder unpartheiiſche Blick auf unſere Menſchennatur iſt der beſte Beweis gegen die Theorie der Erbſünde.“ — Und von der Imputation der Sünde Adams für die Nachkommen heißt es: „Der Glaube an eine göttliche Gerechtigkeit duldet eine ſolche Lehre nicht.“ Es liegt ein Widerſpruch in der Behauptung: daß Gott den Nachkommen Adams das Vergehen desſelben zurechne. Wenn die Nachkommen eines Menſchen, der ein Geſetz übertrat, geſtraft werden ſollen; ſo kann man dieſes nicht Imputation, ſondern willkürliche Strafe nennen. Dieſe können wir von Gott, bei unſern Ueberzeugungen, nicht zu fürchten haben.“ Denn — „wir erheben uns zu der Hoffnung eines beſſern Lebens, und betrachten den Tod als Uebergang zu demſelben. Er iſt eine Unvollkommenheit, aber kein Uebel. Und gar als Strafe betrachtet, ſteht der Tod mit dem Vergehen des Einzelnen oft in gar keinem Verhältniſſe, und es läßt ſich dieſe Anſicht weder mit der Weisheit noch mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbaren.“

Das war die eigentliche frohe Botſchaft eines Predigers des Evangeliums und eines Doctors der Philoſophie, der theologiſches und ſpeculatives Wiſſen alter und neuer Zeit in ſeinem Werke aufgeſchaufelt hatte!! So wahr iſts, was

der Heiland ſagt: „Ich bin zum Gerichte in die Welt gekommen, auf daß Die da ſehen, erblinden, und die da blind ſind, ſehend werden.“ Gibt es einen ſchlagendern Beweis von dem tiefen Falle und Verfalle der Menſchennatur, als der, daß der Herr der Schöpfung ſeinen Ruhm und ſeine Ehre in der Schande und Schmach findet, und den Verweſungsgeruch für Weihrauchduft einſchlürft, den die gehorſame Dienerin Natur ihrem großen Reichsverweſer auf der Gluth zerſprungener Herzen aufſteigen läßt? — Anders verfährt die alte Kirche, die Säule und Grundfeſte der Wahrheit!

Ich habe Ihnen heuer, lieber Oheim! zum Schluſſe des unlängſt abgelaufenen Jahres keinen ſchriftlichen Glückwunſch zugeſchickt, — ausgenommen, Sie ſehen Gegenwärtiges für eine Gratulation an, da es ſeinen Grundzügen nach, eben am Neujahrstage entworfen wurde, und in welchem ich, wie Sie ſehen, des Herrn aller Zeiten, beſonders aber der unſrigen — der erlöſeten Zeit, nicht vergeſſen konnte; folglich auch Ihrer mich erinnern mußte, durch den ich Jenen in dieſer ſeiner Würde verſtehen gelernt habe. Selbſt der Weltmenſch hält die Zeit in ihrem Fluge wenigſtens einmal im Jahre feſt, als ob ſie ihm zur Rede ſtehen ſollte wegen ihrer Flucht; die ernſte Kirche aber geht weiter, und zeigt auf Den, Der nach Aufhebung alles Fluches, von dem alle Flucht nur Reflex iſt, alle Dinge wiedergebracht, — auf das Heil aller Zeit, auf das Lamm, für den Fluch in aller Zeit von Anbeginn geſchlachtet, und dem deßhalb ein Name geworden über alle Namen — JEſus, — Deſſen Vorbild Joſua war, der Sein auserwähltes Volk, nach der Wanderung durch die Wüſte, ſiegreich einführte in das Land der Verheißung.

So dachte — und gedachte dabei ſeines beſondern Joſua's, mit dem Beinamen Niger, durch die Wüſte der Wiſſenſchaft

Einſiedeln am Feſte der Erſcheinung des Herrn 1828.

Ihr
dankſchuldigſter Neffe
Thomas Wendeling.

Achter Brief.

Herr Thomas! Mein lieber Neffe!

Nach Deinem letzten Schreiben willſt Du mir's, bei aller Entfernung und Abweſenheit, doch angeſehen haben, wie ich mir in die Fauſt gelacht, als ich Dir ſchrieb. Ich will Deiner Viſion Glauben beimeſſen, wenn Du erräthſt, wie ich mich betragen habe bei der Durchleſung Deines letzten Briefes. Ich bin aber im Voraus überzeugt, daß Du mir nicht glaubſt, wenn ich ſage (und eben deßhalb ſage ich's), daß Dein Onkel ſich während der Lectüre zwei Mal vom Lehnſtuhl erhoben, und gegen Sonnenaufgang in der Richtung nach Einſiedeln hin, ein ſtummes aber tiefes Compliment mit entblößtem Haupte gemacht habe! — — Du lachſt darüber, aber ich lachte nicht, als es mich vom Stuhle in die Höhe zog, und mir das Wort des großen Täufers am Jordan einfiel: „Ich muß abnehmen, Er aber zunehmen.“ So magſt denn auch Du zunehmen, und Dein Oheim und Lehrer abnehmen, inſofern ich mir die Naturwiſſenſchaft, als ſpeculative Phyſik, nicht mehr ſo zu eigen machen kann, daß ich damit in der ſpeculativen Theologie wirthſchaften und wuchern könnte, — das aber ſey Deine Aufgabe. Und

es ſollte mir ſehr leid thun, wenn ich Dir je zu der Vermuthung Anlaß gegeben hätte: daß ich die Naturwiſſenſchaft als ſolche gering ſchätze, weil ich mich mit der Abgötterei, die in unſern Tagen Viele mit ihr treiben, ſo wenig abfinden, als mich in ſie hineinfinden konnte. Und worin beſteht jene Abgötterei anders, als daß ſie (und dieſes thun unſere Hylozoiſten), die ſowohl empiriſch als ſpeculativ auf dem Gebiete des Naturlebens gewonnenen Ideen auf unbedingte Weiſe übertragen — theils auf das Geiſtesleben, theils ſogar auf das Abſolute ſelber und ſein Verhältniß zu aller Creatur, wie es im Pantheismus geſchieht.

Woher mag es aber kommen: daß der menſchliche Geiſt mit jedem, auf dem Boden des creatürlichen Seyns gewonnenen Reſultate alsbald, wie Simon Magnus, gegen Himmel fährt; wiewohl er ſchon unzählige Mal, in alter und neuer Zeit, die traurige Erfahrung gemacht hat: daß ſich jene Himmelfahrt auf das Gebet des Simon Petrus über kurz oder lang in eine Höllenfahrt verwandelt? — Doch die Antwort hierauf magſt Du Dir ſelber ſuchen, und Du wirſt ſie finden, wenn Du einmal Deinem Oheime Freude machen wirſt mit einer Beilage über die Ausbildung der Sündenfolgen, — die ich Dir zwar vor der Hand erlaſſe, aber nicht ganz ſchenken kann, weil mich eben jetzt eine andere Idee drängt, die ich von Dir aus der Naturwiſſenſchaft beleuchtet wünſchte, und ich Dir weiter unten mittheilen werde.

So lange Du aber das relative Seyn und ſein Verhältniß zum abſoluten, nur von jenem Standpunkte aus wirſt zu begreifen ſuchen, auf den uns die Offenbarung mittelſt der Idee der Creation geſtellt hat (ein Standpunkt, der wohl neben jedem andern auf rechtskräftige Coexiſtenz An-

ſpruch machen darf); ſo lange weiß ich Dich, Deo laudes! vor der oben genannten Uebertragung ſicher. Deßhalb darfſt Du nun auch ohne Bedenken — und ohne mir Angſt zu machen, fortfahren, die Natur (um mich Deines Ausdrucks zu bedienen) zu beſchwören, daß ſie Zeugniß gebe für Den, Der da iſt der Weg, die Wahrheit und das Leben, und, wie ich aus Deinem letzten Briefe erſehen habe, wird ſie Dir die Antwort nie ſchuldig bleiben. Einen Gedanken aber, den die Freude mir in den Sinn führte, als ich den Einfluß des Geſchlechtslebens — als des Antheils der Menſchheit an der Natur — auf die Erlöſungstheorie, in ſeiner Klarheit vor mir ſtehen ſah, laß mich Dir nun mittheilen.

Ich bin weit entfernt an aprioriſche Ideen im Sinne der Kantiſchen Schule zu glauben; allein da kein theoretiſcher Irrthum abſolut iſt, und der theilweiſe Irrthum ſich eben nur wegen ſeiner Theilnahme an der Wahrheit Eingang verſchafft; ſo iſt auch etwas Wahres an dem Begriffe der Apriorität der Ideen im Geiſte, — ja nicht bloß im Geiſte, ſondern in der Phyſis. — Wie ſo? — Sind nämlich die ſogenannten urſprünglichen Offenbarungsweiſen eines Dinges ſchon in ſeiner ſubſtanziellen Wurzel begründet (die freilich durchaus nicht früher empiriſch erkannt werden können, als die Subſtanz ſich differenzirt, d. h. in die, ſie offenbarende Erſcheinung überſetzt hat); was hindert uns, jene urſprünglichen Weiſen (von denen jede andere ſpätere Weiſe als Erſcheinung bedingt iſt) aprioriſche Formen zu nennen, wenn wir uns dabei nur vor dem Fehler einer formalen Cryſtalliſation in Acht nehmen, wo jene lebensreichen Typen, ſtatt organiſch reconſtruirt zu werden (wie ſie ſich ſelber als Leben vom Leben conſtruiren), mechaniſch incruſtirt, und ſo die Ebbe und Fluth zwiſchen Seyn und Erſcheinen in das geiſtloſe Spiel mit den Steinen eines Damen- oder Mühlbretes verwandelt wird.

Unter dieſer Modification kann ſodann die ganze Eintheilung aprioriſcher Ideen in primitive und abgeleitete, wie Kant dieſelben erhoben hat, ſtehen bleiben; nur darf die Ableitung nicht ſo fortgeführt werden, wie es Plato that, dem all und jeder Gattungsbegriff (wie ſolcher aus der mittelbaren oder unmittelbaren äußern Anſchauung mittelſt Abſtraction empiriſch gewonnen wird, als ſolcher zugleich eine aprioriſche Gattung beſaß.

Vielleicht lag in dieſem Uebergriffe die Ahnung eingeſchloſſen: Daß das Naturprincip ſelber die aprioriſche Beſtimmung zum Gedanken habe, durch Veräußerung nämlich in den materiellen Gattungen (ihren unmittelbaren Productionen) zur Verinnerung zunächſt in den formalen Gattungsbegriffen, und endlich im reinen Begriffe im (Denken des Allgemeinen) als ſolchen vorzudringen.

Solcher Ideen mit aprioriſchem Gepränge gibt es ihrer wohl mehrere, als Kant verzeichnete, der über der Tafel der theoretiſchen die der practiſchen Categorien vergeſſen, und wenigere Sproſſen in ſeine Himmelsleiter der Ideen eingelegt hat, als Plato.

Aber von mir darfſt Du hier nicht erwarten, daß ich ſie Dir etwa vorzählen ſoll; das iſt eine Aufgabe für Deines Gleichen, und die ſelbſt Euch nur dann gelingen dürfte, wenn ihr dieſe Aufgabe nicht vorhinein als ein algebraiſches Rechenexempel anſehet. So hat z. B. der große Leibnitz das Recht zu teſtiren auf die Unſterblichkeit der Seele gegründet; heut zu Tage belächelt mancher Doctor Juris utriusque dieſe Idee als einen Sonderling aus dem kleinen Gehirne des großen Leibnitz: er thäte aber beſſer, wenn er Etwas

zur Wiedergeburt dieſer Idee beitrüge, indem es wohl möglich wäre: daß dieſelbe in unſerer Zeit, in welcher jedes Accouchement zur Kunſt geſteigert iſt, als geſundes und wohl geſtaltetes Kindlein zur Welt befördert würde.

Solch eine aus der Idee vom Menſchen als Vereinweſen derivirte Idee, wird wohl auch die der Gattung, als einer organiſchen Totalität — der Menſchheit ſeyn. Unlängſt las ich in einem Erbauungsbuche die merkwürdige Stelle: „Alle Menſchen haben das Gefühl: Es gibt nur Einen Menſchen; denn nicht fremd iſt alles Menſchliche dem Menſchen.“ Der Verfaſſer wollte freilich jenes Gefühl bloß in dem Gewiſſen gefunden haben, als dem Gefühle der Mitwirkſamkeit jedes Einzelnen in der Urſünde unſers Geſchlechtes — und dieſe Dolmetſchung konnte ich ſo wenig unterſchreiben als Deine Schilderung des großen Wehe — die leicht hätte richtiger ausfallen können; wenn Du die Natur des Gewiſſens, und nebſtdem die Willensſphäre des Menſchen, als Vereinsweſens mehr zu Rathe gezogen hätteſt. Aber das Gefühl ſelber muß ich als Thatſache reſpectiren, und dieſes liefert in die Form des Gedankens überſetzt, allerdings die obige aprioriſche Idee. Auch iſt der Verſuch: über jenes Gefühl zum Verſtändniſſe zu gelangen, ſehr alt; aber eben in dieſer veralteten Form für Viele abgeſchmackt in unſerer Zeit, die ſich ſelten die Zeit nehmen, zum Kerne in der harten Schale vorzudringen. Ich erkläre mich deutlicher.

Die alte Theologie unterſchied in der Erbſünde — Form und Materie (Weſen und Erſcheinung würdeſt Du ſagen, der Du die Schuld als Form des Weſens anſiehſt), und verſtand unter Form den Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit herbeigeführt durch den Verluſt der hei-

ligmachenden Gnade Gottes, und unter der Materie die böſe Luſt (concupiscentia) in folgender Weiſe: Jene Gerechtigkeit in ihrer Allſeitigkeit beſtand darin: daß der Wille Adams Gott gehorſam war, und durch ihn alle übrigen Kräfte. Daraus aber: daß der Wille im Ungehorſame ſich von Gott abwendete, ergab ſich auch eine Unordnung in den übrigen Kräften, da es nur dem Willen zuſteht, dieſe zu ihrem Ziele zu leiten. Dieſe Unordnung beſtand nun darin: daß ſich die einzelnen Kräfte in verkehrter Weiſe zu den vergänglichen hin, und von den ewigen Gütern abwendeten. Dieſe Verkehrung wurde die Verwundung der menſchlichen Natur genannt, und ſolcher Hauptwunden von Thomas von Aquin ſogar vier (nach den vier Grundkräften der Seele) aufgezählt, die Du Dir ſelber in der Summa des heiligen Thomas nachſchlagen kannſt; da ich hier nur auf die mancherlei, über jene Beſtimmung der Erbſünde entſtandenen Fragen eingehen will. Vor allem aber auf dieſe: Wie dieſe Beraubung für die Nachkommen Adams den Character einer wahren, wirklichen Sünde behalten? — Die Löſung dieſes Räthſels verſuchte jene Zeit aus einem (dem Adam als dem Haupte des ganzen Geſchlechtes auferlegten) göttlichen Geſetze, in Folge deſſen Er nicht bloß für ſich, ſondern auch für ſeine Nachkommen jene urſprüngliche Gerechtigkeit zu erhalten verpflichtet war. Durch dieſen ſeinen repräſentativen Character wäre der Wille aller Menſchen in dem Willen Adams eingeſchloſſen geweſen, und zwar — ſo hieß es — auf gleiche Weiſe, wie der Wille der Unterthanen in dem Willen des Fürſten, — oder wie die willkürlichen Bewegungen des Körpers in dem freien Willen der Seele. Die weitere und wichtigere Frage: Warum Gott den erſten Menſchen als Repräſentanten, und nicht vielmehr als Privatperſon behandelt habe? verwieß jene Zeit freilich in das

Dunkel der göttlichen Rathſchlüſſe, ſtatt ſie aus der (aprioriſchen) Idee Gottes vom Menſchen als Gattungsweſen zu beantworten.

Nicht viel glücklicher war jene Zeit in Beantwortung einer zweiten Frage über dieſen Gegenſtand, nämlich: Wie der Seele des Menſchen als eines Nachkommen Adams eine Sünde zugerechnet werden könne, da die Seele ja nicht von Adam mittelſt Zeugung abſtamme, ſondern unmittelbar von Gott geſchaffen und mit dem Körper verbunden werde? — Die Antwort lautete: Durch die Verbindung der Seele mit dem Körper wird die Seele ein Theil des Menſchen (der von Adam durch Fortpflanzung herkomme). Dieſer Menſch ſollte freilich in Betreff ſeiner Seele, die der Gerechtigkeit allein fähig iſt, die urſprüngliche Gerechtigkeit vom erſten Moment ſeiner Zeugung an beſitzen; da aber die Seele jene Gerechtigkeit in Folge des oben angeführten und übertretenen Geſetzes nicht haben kann, ſo muß der Menſch mittelſt dieſer Beraubung als behaftet mit der Urſünde betrachtet werden. — Die ſpätere Zeit ſchuf jenes inhärente Geſetz ſogar in einen Vertrag des Urmenſchen mit Gott um, ſo, daß nun alle Folgen der Urſünde als rechtskräftige Strafen daſtanden, wobei ſich die Menſchheit, ohne ungerecht zu ſeyn, keineswegs über die Ungerechtigkeit Gottes beklagen könne.

Aus dieſer, obwohl kurzen Andeutung erhellet zur Genüge, einerſeits das Aprioriſche in der dunkeln Vorſtellung vom Menſchen als einem Gattungsweſen, und andrerſeits der Mißgriff in der apoſterioriſchen Interpretation derſelben Grundanſchauung. Die Zeit verſuchte die Auslegung durch das Rechtsverhältniß in der Menſchheit; aber als eine uneigentliche, mußte dieſe Deutung auch eine mißlungene

bleiben; denn ſo wie das Recht nicht der Natur, ſondern der Freiheit angehört, und durch dieſe im geiſtigen Boden wurzelt: ſo kann durch Rechtsverhältniſſe kein Naturverhältniß verſtanden und begründet werden.

Hiermit will ich aber gar nicht in Abrede ſtellen, daß im Menſchen, als der Syntheſe des Gegenſatzes vom Geiſt und Natur, das Geiſtesleben durch das Naturleben, und umgekehrt dieſes durch jenes, kurz: durch eine lebendige Communication Beſtimmungen erleide, die ſich auf das Leben der Menſchheit als einer moraliſchen Perſon erſtrecken müſſen. Allein die Ausmittlung dieſer wechſelſeitigen Influenz heterogener Elemente der Einen Menſchennatur kann nur jener Zeit gelingen, die früher jene Elemente in ihrer Beſonderheit allſeitig und umſichtig erfaßt hat, der das Naturleben eben ſo durchſichtig geworden iſt, wie das Geiſtesleben. Aus einem ſolchen Mangel läßt ſich's auch erklären, warum in der ſpeculativen Behandlung der reinen Menſchennatur (in der höhern Anthropologie) nicht eben ſo eine Communicatio idiomatum eingeführt und begründet worden, wie lange zuvor in der ſpeculativen Theologie für die allſeitige Beſtimmung und Würdigung des Gottmenſchen jene Idee als Categorie eingeführt war. Und dieſen Forderungen konnte jene Zeit wohl nicht entſprechen, die ich Dir heute in einem ihrer Verſuche vorführte. Indeß, wenn ihr auch die Auslegung nicht gelingen konnte, hat ſie deßhalb Dasjenige nicht verworfen, was aller Auslegung zu Grunde liegen muß, nämlich: jenes Aprioriſche in gewiſſen Gefühlen. Und gerade mit dieſen und ähnlichen Gefühlen geht unſere Zeit ſowohl in dem beſagten, als in unzähligen andern Fällen ſehr leichtſinnig zu Werke; ſie negirt ſolches oft ſelbſt als etwas Apoſterioriſches, und bloß deßhalb, weil ſie den aprioriſchen Grund dazu nicht gefunden hat. Und dieſen kann ſie wieder gar nicht

finden, weil ſie zwar in der Reflexion erſtarkt, aber auch in der Einſeitigkeit ihrer Richtung erſtarret iſt. Aber eben der hieraus hervorgehende theoretiſche Egoismus iſt es, der zur Tyrannei, und durch dieſe zur neuen Barbarei in der Wiſſenſchaft führt, die Jeden, der der Wahrheit Treue geſchworen, zur gerechten Nothwehr auffordert. Wie kümmerlich und armſelig würde es auf der Schiffswerfte der Wiſſenſchaft ausſehen, wenn die alte Zeit nicht mehr Demuth und Achtung vor allem Gegebenen und Thatſächlichen in Natur und Geſchichte gehabt hätte, als die unſrige! Zum Belege dient eben, was ich oben von der Definition der Erbſünde angeführt habe. Was vermochte die alte Zeit, das Weſen der Erbſünde, zwar in die Beraubung der urſprünglichen Gerechtigkeit durch den Verluſt der heiligmachenden Gnade zu ſetzen; einzelne Momente aber in jener doch fallen zu laſſen, z. B. den Zwieſpalt zwiſchen Geiſt und Fleiſch, und den Tod des Letztern. — Nichts, als die Rückſicht auf die Lehre des Chriſtenthums von der Taufe, wie ſie durch den Ausſpruch JEſu Chriſti und ſeiner Apoſtel begründet iſt. Du fragſt: Wie ſo? — Da durch die Taufe nichts Anderes aufgehobeu wird, als der Verluſt jener urſprünglichen Gerechtigkeit, und zwar durch Ertheilung der heiligmachenden Gnade, im heiligen Geiſte — der Hang zum Böſen aber ſo wenig, als Krankheit und Tod (da beide faktiſch fortbeſtehen); ſo konnte, von dem im Objekte gegebenen Standpunkte aus, die Beſtimmung über das Weſen der Erbſünde nicht anderes, aber eben deßhalb nicht anders als gut ausfallen. Allein das Beſſere iſt doch beſſer. Und darum hätte das Weſen der Erbſünde leicht in den Verluſt des heiligen Geiſtes geſetzt; die Folgen aber daraus in ihrer Totalität als die Beraubung urſprünglicher Gerechtigkeit angeſetzt werden können, welche St. Thomas treffend in dem Satze ausgeſprochen: „Homo per pec-

catum originale spoliatur in gratuitis, vulneratur in naturalibus.“ Noch treffender war die negative und poſitive Rechtfertigung, warum ſich die Rückwirkung des Verluſtes der Gnade auf die Natur des Menſchen, eine Verwundung nennen laſſe?

Das Böſe des Zuſtandes, in dem jetzt der Menſch geboren, ſey darein zu ſetzen: daß Er in Adam verdient habe der urſprünglichen (durch die übernatürliche Gnadengabe geſpendeten) Gerechtigkeit beraubt zu werden, und ſo den Aufruhr des Fleiſches gegen den Geiſt zu erleiden. Was alſo ohne jene Gnade — Natur geweſen wäre, iſt jetzt wegen des verſchuldeten Verluſtes derſelben, Strafe Aller Abſtammenden. Zum Belege mag hier eine Stelle aus Bellarmin Schrift: de gratia primi hominis ſtehen, die gewöhnlich von Gegnern der alten Kirche und Theologie benützt wird, um dieſer ihre ſchwache Seite in der Behandlung der Erbſünde am Pranger zu ſtellen.

Nos vero existimamus: rectidudinem illum, etiam partis inferioris, fuisse donum super-naturale, ita ut neque ex Naturae principiis fluxerit, neque fluere potuerit. Eo remoto, natura humana sibi relicta, pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiore, quae naturalis futura erat, nisi Deus justitiae donum addidisset. Quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differt Spoliatus a Nudo, neque deterior est humana natura (si culpam originalem detrahas) neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio Naturae non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit.

Auf dieſe Stelle gründen die Gegner den Vorwurf: daß im Katholicismus die Zurechnung der Urſünde Adams für ſeine Nachkommen zwar eine unmittelbare aber auch zugleich eine rein äußerliche, fremde Zurechnung ſey, weil ſie auf einer rein negativen Baſis (der bloßen Beraubung) ohne poſitive Störung der Menſchennatur, mithin ohne allem Character der Sünde, verſucht worden, und daher auch gar nicht zu Stande kommen könne. Und Wie ſo nicht?

Die reine Natur, d. h. die unentweihte Creatur könne ſich nie jener Urſchuld als einer eigenen bewußt werden; ſo lang ſie in ſich nichts von einer Störung vorfindet, was ſie als Sünde betrachten müßte. Es fehlt hier an aller Sollicitation: für eine Wirkung, die nicht da iſt, eine Urſache aufzuſuchen. Daher könne auch als das Band zwiſchen Adams Schuld und der unſrigen nur der unergründliche Beſchluß des göttlichen Willens aufgeſtellt werden, deſſen Gerechtigkeit überdieß bloß als eine ſchlechthin geheime vorgeſtellt werden könne. Und ſo geſellen die Gegner zu dem obigen Vorwurfe der Inconſequenz noch den der unzeitigen Geheimnißkrämerei. Es ſteht aber mit der Leerheit jener negativen Baſis nicht ſo ſchlecht als man glaubt, und Andern glauben machen möchte, denn derſelbe Bellarmin ſagt weiter: Omnibus imputatur (peccatum Adae) qui ex Adam nascuntur, quia omnes in lumbis Adae existentes, in eo et per eum peccavimus, cum ipse peccavit. — Praeterea dicimus: quemadmodum in Adamo praeter actum illius peccati, etiam fuit perversio voluntatis et obliquitas ex actione relicta, per quam peccator proprie et formaliter dicebatur; ita quoque in nobis omnibus, cum primum homines esse incipimus, praeter imputationem inobedientiae

Adami, esse etiam similem perversionem et obliquitatem unicuique inhaerentem, per quam proprie et formaliter peccatores dicimur *).

Dieſe Stelle beſchreibt doch handgreiflich die Erbſünde als Privation und Poſition zugleich, wovon dieſe in der Verkehrtheit des Willens vor allem Willensgebrauche geſetzt wird; eine Beſtimmung, die ſpäter zu der Unterſcheidung zwiſchen dem Momente des bloßen Willens (voluntarium) und dem des freien Willens (liberum) in dem Begriffe von Sünde Anlaß gab; ſo daß bald das erſte allein, bald in Verbindung mit dem zweiten jenen Begriff conſtruiren ſollte. —

Den gewöhnlichen Vorwurf der Geheimnißkrämerei, den unſre Zeit der chriſtlichen Lehre von der Erbſünde faſt in jeder Confeſſion macht, glaubt nun die ſpeculative Theologie auf evangeliſchen Boden dadurch zu beſeitigen: daß ſie die unmittelbare Zurechnung der adamitiſchen Schuld auf die poſitive Baſis einer Theilnahme jedes Einzelnen an der Selbſtbeſtimmung Adams zurückführt und zu dieſem Zwecke die Idee von der Präexiſtenz der Menſchenſeelen, wieder ins Leben ruft. Unter ſolcher Vorausſetzung wird nun allerdings ſehr begreiflich: Wie jede angeborne Störung in der Menſchennatur, Schuld im ſtrengen Sinne, d. h. perſönliche (nicht erbliche) Schuld ſey. Allein unbegreiflich bleibt es: Wie

*) Selbſt Georg Calixtus ſagt in ſeinem Tractate de peccato: Magnum discrimen est inter Nihil privativum et negativum, quia illud nequirit subjectum, in quo est quaedam destructio, propter quam rejicitur Subjectum.

man in dieſer Deutung die geheimnißvolle Metamorphoſe überſehen kann: daß der Schlüſſel, den man für das alte Schloß der Erbſünde mit ſieben Riegeln gefunden, das Schloß ſelber in einen Schlüſſel ſammt Bart verwandelt habe, der nun abermal ſein Schloß ſucht. Dieſes nun läßt ſich Ihr auch zeigen in den Worten Melanchtons in ſeinen locis theol. „Scriptura non vocat hoc originale, illud actuale peccatum. Est enim et originale peccatum, plane actualis quaedam prava cupiditas.“ Auf dieſe ſtützte ſich die renommirte Behauptung: Concupiscentia (lex membrorum) et prava ejus desideria, quae inviti sentimus, est vera legis transgressio. Es iſt aber der Fehler: Die erbliche mit der perſönlichen Sünde zu vereinerleyen, ſo groß als der andere: die perſönliche von der erblichen verſchlingen zu laſſen, denn dort iſt die erbliche, hier die perſönliche negirt. Jede Löſung aber eines Räthſels, wenn ſie dieſes entweder als ſolches vernichtet oder in ein anderes verwandelt, iſt nicht nur keine Löſung, ſondern tadelswerth, ſo lang ſie nicht nachgewieſen: daß die zu begreifende Thatſache nur aus Uebereilung von der gewöhnlichen Vorſtellung zum Geheimniß geſtempelt worden, mit dem ſich aber der ſtrenge Gedanke nichts anzufangen wiſſe.

Und ſo hätte dieſer Excurs mich wieder auf deine Anſicht von der Erbſünde zurückgeführt. Wird man ihr gleichfalls den obigen Vorwurf machen? Von einer unmittelbaren Zurechnung auf poſitiver Baſis im Sinne der Präexiſtentianer kann bei einem Anhänger des Creatianismus ohnehin keine Rede ſeyn; eben ſo wenig von einer unmittelbaren Zurechnung auf bloß negativer Baſis — durch einen geheimen Willensact Gottes. Denn, wenn dieſe Baſis auch kein poſiti-

ves Moment aufzuweiſen hätte; ſo läge in ihr immer noch Stoff genug für eine mittelbare Zurechnung.

Denn die geiſtige Creatur wäre in dieſem Falle (d. h. ohne poſitiven Momente) doch das nicht mehr, was ſie geweſen durch Gottes urſprüngliche Setzung. Sie hätte demnach ihre creatürliche Armuth und arme Creatürlichkeit, immer nur als ihr Werk ſich zuzuſchreiben (mag ſie nun woher immer wiſſen: daß ſie einſt reich geweſen im Beſitze des überreichen Gottes).

Allein, ſelbſt bei einer mittelbaren Zurechnung frägt ſich's: Ob dieſe ohne alles Geheimniß zu Stande komme?

Worin ſoll denn hier die Mittelbarkeit beſtehen? Doch nur darin: daß das Hauptmoment der poſitiven Baſis (die Störung in der Natur des Menſchen) an dem Willen hafte und in der falſchen Richtung desſelben beſtehe (d. h. in der Abkehr von Gott und in der Zukehr zur Creatur) folglich am Subject des Willens ſelber hafte. Dieſe Richtung des Willens iſt es aber, die den Träger desſelben als ſolchen ſchon unmittelbar (d. h. abgeſehen von ihm als einem Abkömmlinge), mittelbar aber erſt durch die Beziehung und dem Zuſammenhang mit ſeinen Stammältern, verſchuldet; und zwar durch das gewöhnliche Raiſonnement: „Was dem Willensſubjecte zunächſt, muß ihm auch rückwärts zugeſchrieben werden, denn wo Strafe, da iſt auch ein Vergehen, weil ohne dieſem jene eine Ungerechtigkeit von Seite Gottes wäre." Daraus erfahren wir zugleich: Was den Adam zum eigentlichen Sünder (proprie und formaliter) gemacht haben ſoll. Nicht bloß die perversio in actu, ſondern die perversitas ex actu relicta

kurz: die Zuſtändlichkeit des Willens. Daher iſt auch jene Verkehrung im Willensakte — die actuelle Schuld im Gegenſatze zur habituellen Schuld im Willens-Zuſtande genannt worden. — Weil wir Alle nun denſelben Zuſtand an Uns vorfinden; ſo ſoll auch der Titel des Sünders, im gleichen Sinne auf uns rechtskräftig übergehen.

Dieſem Schluſſe nun liegt offenbar der Gedanke zu Grunde: Alles Zuſtändliche am Willen iſt verurſacht vom Träger des Willens, wie bey Adam ſo bey Uns; und hat zur Vorausſetzung: daß fremder Wille keinen unmittelbaren Einfluß auf den Willen eines Andern haben könne, ohne Vermittlung durch dieſen Letztern. Daher heißt es auch: Omnibus imputatur quia omnes in lumbis Adae existentes in eo et per eum peccaverunt, cum ipse peccavit.

Allein — der große Theologe hat ſich doch nicht getraut zu ſagen: cum eo peccavimus; was er auch als Creatianer nicht konnte. Was er aber ſagte, mußte er als Traducianer ſagen, da der Traducianismus ſeine volle Gültigkeit hat in Bezug auf das pſychiſche Leben im Menſchen; ſo wie anderſeits der Creatianismus dieſelbe Gültigkeit beſitzt in Bezug auf den Geiſt des Menſchen, und ohne Gültigkeit wäre, wenn er die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes bis auf die Pſyche als Princip der Leiblichkeit des Menſchen ausdehnte.

Dir aber brauche ich es wohl nicht zu wiederholen: daß eine tiefere Einſicht in den qualitativen Unterſchied zwiſchen Geiſt und Seele dazu gehört (wie ſie aber nicht von einem ſchol. Theologen als ariſtoteliſchen Pſychologen zu erwarten iſt) um in der Erklärung der Erbſünde der

Verſuchung von Seite des Traducianismus zu wiederſtehen; und ich verdenke es Dir nicht, wenn Du in den angezogenen Worten: in lumbis Adae existentes den momentanen Sieg des Traducianismus erblickſt. Denn was in den Hüften Adams von uns Allen als Nachkommen vorräthig geweſen, iſt eben nur potenziel (der Subſtanz nach) vorhanden geweſen; und ſelbſt, wenn wir nach der Einſchachtelungs-Theorie als diminutive Individuen, als Infuſorien exiſtirt hätten; ſo hätten wir doch nicht in Ihm und durch Ihm geſündigt als Er ſündigte; da das ſündige Prinzip in Ihm nicht die Pſyche, ſondern der Geiſt geweſen, der aber nicht von der Erde, ſondern unmittelbar von Gott ſtammte, und daher auch nicht als geſteigerte Naturpſyche gedacht werden kann. Hier iſt nun auch die Stelle, wo der Creatianer zum Geheimnißkrämer werden kann und muß, wenn er von gewiſſen Vorausſetzungen nicht abläßt.

Zu dieſen gehört vor allem die angeführte Zuſtändlichkeit des Willens, dieſe mag in einer einfachen oder zweifachen Verkehrtheit beſtehen, dort als Zukehr zur Creatur, hier als Einkehr zugleich des Geiſtes in Sich ſelber, wovon dieſe Selbſtſucht jene Genußſucht genannt wird; wiewohl nicht ſelten beide Abkehrungen, mit dem Worte Concupiscenz bezeichnet worden.

Denn es entſteht jetzt die Frage: Wie iſt die Zuſtändlichkeit am Geiſte Adams in meinen Geiſt übergegangen; da dieſer doch nicht, wie meine Leiblichkeit von ihm abſtammt. Jener Zuſtand in Adam als Habitus hat einen actus zur Vorausſetzung, in Mir aber nicht; da derſelbe Zuſtand, aller Willensbethätigung vorausgehend angenommen wird. Iſt vielleicht Gott, wie der

Schöpfer meines Geiſtes, ſo zugleich der Urheber jenes Zuſtandes, und dies vielleicht nach einem Geſetze, das Er ſich ſelber von Ewigkeit gegeben, unbeſchadet ſeiner Heiligkeit; uns Menſchen aber dasſelbe noch nicht geoffenbart hat?

Hat nun der Creatianer auf all dieſe Fragen keine Antwort; ſo iſt das Geheimniß aufgelegt; aber doch zu ſeinem Troſte (wie er glaubt) von der Art zugleich: „daß Es ein ſeltenes Licht verbreitet über alle anderen Dunkelheiten des Lebens, z. B. wie neben der Heiligkeit Gottes das Elend der Menſchheit beſtehen könne? „Er ſchmeichelt ſich dieſes Wie zu begreifen unter Vorausſetzung jenes unbegriffenen Wie. Denn jenes Elend müßte er jetzt, ſagt er, als ein ſelbſt verſchuldetes anſehen. — So begreift er aus demſelben Grunde: „Wie Gotte jenes Elend ſo mißfällig ſeyn könne, daß er den Träger desſelben ſogar von der ewigen Seligkeit ausſchlüſſe; denn es iſt ein verſchuldetes.“ Und fürwahr! iſt einmal das Kamehl verſchluckt, ſo hat die Kehle mit Mücken ein leichtes Spiel.

Auch gibt es der Troſtgründe andere für den Fall: daß ſich der Forſchergeiſt des Creatianers nicht gleich beſchwichtigen ließe. Sie ſind gewöhnlich von der ſeit dem Sündenfalle angebornen Unverträglichkeit des geiſtigen Auges mit dem Lichte hergenommen. „Was wiſſen wir den eigentlich im ſtrengen Sinne?“ (frägt man). Und die Antwort iſt: „Wir wiſſen vom Urſprunge unſerer Seele ſo wenig, wie von ihrem Weſen. Wir durchſchauen auch das Geheimniß unſers Willens und unſrer Freiheit nicht. Wir wiſſen ſogar nicht: Wie die Seele mit dem Leibe; wie Wir mit unſern Erzeugern, und zuletzt mit Adam zuſammenhängen.“ *)

---

*) Siehe Möhlers Symbolik, V. Auflage S. 66.

So viel aber ſollte jeder Theologe von Profeſſion wiſſen, daß es unkatholiſch iſt zu glauben: daß die einzelnen Geiſter eben ſo ein gemeinſames allgemeines Prinzip zu ihrer Vorausſetzung haben, wie die einzelnen Naturindividuen in allen drei Reichen der Natur eine und dieſelbe Subſtanz für ſich vorausſetzen, deren Beſonderungen ſie nur ſind. Ja, daß es ſogar unchriſtlich iſt: Gott als den Weltgrund (mit oder ohne Tranſcendenz gleichviel) zu glauben — und daß, wer weder b noch c ſagen wolle, doch wenigſtens a ſagen müſſe, wenn er überhaupt mitreden wolle. Wiſſen endlich ſollte jeder Theologe ſo viel aus der Philoſophie: daß es dieſe, ſo lang ſie ſich ſelber verſteht, nun und nimmer mit dem Wie im eigentlichen Sinne zu thun habe. Und daß deßhalb, weil ſie das Wie im Nexus zwiſchen Leib und Seele — zwiſchen Kind und Mutter nicht erſchaue, nur der Ignorant von ihr behaupten könne: daß Sie vom Nexus ſelber als ſolchem, ſo viel als Nichts wiſſe.

Bei Andern aber kommt der Creatianismus ſelber in Miskredit, er ſinkt nämlich in das Reich der Hypotheſen herab, unter denen er ſogar eine ſchwache unter den ſtärkern iſt. Und warum? Weil er von einem Kampfe zwiſchen dem ſinnlichen und vernünftigen Prinzipe ſpreche, der auch in Adam, als natürlicher Vorgang eingetreten wäre; da es ſich doch vor Allem darum handle: die Verkehrtheit des Willens, als urſprünglichen und unnatürlichen Zuſtand und zu erklären. „Sollte etwa, frägt man, dieſe Verkehrtheit ſich eben ſo erklären laſſen aus der nackten Endlichkeit des Geiſtes in ſeiner Stellung zu Gotte, wie ſich aus ihr der obige Kampf begreifen läßt? Dann wäre ja aber der Menſch, als endliches Weſen, an ſich ſchon zur Sünde geneigt, und Er würde dies nicht erſt

durch den Mißbrauch ſeiner Freiheit. Ja die göttliche Gnade hätte ſodann auch kein anderes Geſchäft im Menſchen, als dieſe Oppoſition der Creatur zur Gottheit entweder zu entfernen, oder gar nicht ausbrechen zu laſſen. Hat aber die Gnade eine andere Aufgabe; ſo iſt auch der Menſch ohne derſelben, und vor der Verbindung mit ihr, nicht willensverkehrt. Er kann es werden, und wird es leicht; aber im Momente ſeiner urſprünglichen Geſetztheit von Gott iſt Er es nicht."

Lieber Thomas! klopft Dir nicht das Herz vor Freude ob ſolcher Sprache eines Gottesgelehrten? Hat nämlich der Menſch, als endliches Weſen an ſich, keinen verkehrten Willen, macht er dieſen erſt im Mißbrauche ſeines freien Willens; ſo hat auch der Creatianismus nicht die Aufgabe: „Jene Verkehrtheit als urſprünglichen Zuſtand vor aller Selbſtbethätigung der Willensfreiheit zu enträthſeln. — Sollte aber doch unſer Theologe auf jener Aufgabe beſtehen; ſo wird der Creatianismus vor allem darüber von Ihm Auskunft begehren: Weſſen Willen er eigentlich meine, den er einen verkehrten nennt, da Ihm doch der Menſch als ein Vereinsweſen zweier Lebensprincipe bekannt ſeyn muß; ſo lang er von einem Kampfe zwiſchen dem vernünftigen und ſinnlichen Principe ſpricht. Es kann nämlich jene Verkehrtheit entweder den Willen des Geiſtes oder den der natürlichen Pſyche angehen; oder endlich auch in dem Verhältniſſe Beider zu einander liegen. Für den erſten Fall aber iſt die Antwort bereits gegeben: Die Verkehrtheit des Geiſtes kann nicht eine vor aller Freithätigkeit desſelben ſeyn. Dazu kömmt noch: Daß die Abkehr des Geiſtes von Gott und ſeinem Willen, den Gedanken von Gott und deſſen Willen, im Geiſte vorausſetzt; der Gottesgedanke aber wieder den Gedan-

ken des Geiſtes von Sich ſelber — oder das Selbſtbewußtſeyn, ohne welchem von einer imputablen Abkehr gar keine beſonnene Rede ſeyn kann.

Nun aber iſt der Ichgedanke ſo nothwendig und innigſt mit dem Gottesgedanken verbunden, daß beide die Inſeparabeln genannt werden können. In dieſer Art Verbindung aber liegt ſo wenig eine Abkehr, daß der Geiſt vielmehr den ganzen Inhalt ſeines Selbſtbewußtſeyns, als innere Geſetzgebung, in letzter Inſtanz auf Gott als Geſetzgeber beziehen muß. Sollte überdieß der Schluß ſeine Richtigkeit haben: Daß Gott Selber ſich nicht gedacht, ohne die Geſammtcreatur mitzudenken, und daß eben darin der Grund liege: daß auch der Geiſt Sich nicht denke, ohne Gott mitzudenken; ſo läge in dieſem primitiven, theoretiſchen Liebeszuge Gottes zur Creatur, und vice versa dieſer zu Gott hin, für dieſe als einer freien alle Aufforderung: denſelben Liebeszug auch practiſch zu bethätigen in Wort und That.

Condelector legi, ſagt der Weltapoſtel, **secundum interiorem hominem**, und es ergibt ſich dieſe Wahrheit aus jener Verbindung des Gottes- und Selbſtbewußtſeyns.

Macht nun der Geiſt Ernſt mit jenem doppelten Bekenntniſſe ſeiner Erkenntniß; ſo ſtößt er freilich auf unerwartete Hinderniſſe von Seite des zweiten Princips.

Das Fleiſch, ſagt derſelbe Apoſtel, begehrt gegen den Geiſt, aber auch der Geiſt gegen das Fleiſch, beide ſind einander entgegen. Und wie könnte es auch anders ſeyn; da die Pſyche, ſelbſt als Gedankenſubject, von Gott nichts weiß und nicht das Geringſte wiſſen kann, ſo

lang ſie von ihr ſelber nichts weiß; da all ihr Denken nur ein Denken der Erſcheinung, und darum ſelbſt nur erſcheinendes Denken, ohne Gedanken vom Realgrunde desſelben iſt. Die Pſyche als denkendes Subject iſt alſo gottlos, wie könnte nun aber ihr Wille Gott zugewendet ſeyn, die als ſolche von Gott weder abgewendet noch ihm zugewendet iſt. Ihr Wille iſt daher auch wie ihr Denken nach Außen hingewendet, und ſucht in dieſer Richtung nichts als Sich ſelber, ohne es zu wiſſen, d. h. nichts als Sich ſelber zu erhalten, ſo weit ſie ein Selbſtiges iſt, was ſie aber in ganz uneigentlichem Sinne iſt; da jedes pſychiſche Individuum in der Natur nur ein Bruchtheil in der Sphäre der Subjectivität des Naturprincips iſt. — Die Selbſterhaltung iſt daher zunächſt die des Individuums und durch dieſe die der Gattung, der jedes Individuum als Mittel dient, folglich dieſes nie zum Selbſtzwecke werden läßt.

Ganz anders dagegen ſteht es mit der Selbſtheit (Ichheit) des Geiſtes, der kein Fragment iſt im Leben eines Princips, das ſich zu einzelnen Geiſtern individualiſirt hätte.

Er iſt als ſolcher Monade, wie das Princip der geſammten Natur, nur mit der Beſtimmung: Sich als Princip zu erfaſſen (und da er dieſes als ein bedingtes iſt), in der Selbſterfaſſung das unbedingte Princip (Gott) mitzuerfaſſen.

Dieſe Selbſtheit iſt in ihrer urſprünglichen Verknüpfung mit der abſoluten Ichheit auch keine Selbſtſucht zu nennen; ſie verdient dieſen Namen erſt in der Losgeriſſenheit vom Abſoluten und der Negation ihrer Ro-

tation um daſſelbe, um ſich ausſchlüßlich um ihre eigene Achſe zu drehen; zu welchem Entſchluſſe und ſeiner Ausführung allerdings der nächſte Grund in der Selbſtheit (Ichheit) liegt, die auch zugleich der Quell aller Imputabilität iſt, als Selbſtbeurtheilung und Selbſtverurtheilung. Denn wo kein Ich, da iſt weder Wiſſen noch Gewiſſen. — Jene Selbſtſucht iſt zugleich Verkehrtheit und Unnatur; aber doch nicht die einzige.

Eine andere tritt ein auf Sollicitation des ſinnlichen Princips und ſeiner Triebe zur Selbſterhaltung, wenn der Geiſt die Zwecke deſſelben zu den ſeinigen erhebt auf Koſten der geiſtigen; ſo daß dieſe nicht mehr über jene herrſchen, ſondern vielmehr jenen dienen. In dieſem Dienſtverhältniſſe des Geiſtes zur Pſyche als der gottloſen, kann er es ſelber zur Gottesvergeſſenheit und Gottesläugnung bei allem Gottesbewußtſeyn bringen.

Dieſe zweite Art Selbſtſucht (Concupiscenz) iſt ferner von Seite der Natur, der Zeit nach, die frühere und die ſtärkere; da das pſychiſche Leben im Menſchen früher erwacht und zur Reife kömmt, als der Geiſt, indem das Bewußtſeyn der Pſyche ſogar die Bedingung iſt für den urſprünglichen Eintritt des Selbſtbewußtſeyns.

Der Kampf zwiſchen beiden Principen iſt daher ſo wenig, als die Ungleichheit deſſelben in dem vorherrſchenden Siege der Natur über den noch unmündigen Geiſt, zu umgehen.

Aber dieſe Ungleichheit muß nicht und darf nicht bleiben. Und wenn es ſo bliebe, wie der Apoſtel ſagt: daß das Gliedergeſetz dem Geſetze des Geiſtes widerſpräche, und dieſen dem

Geſetze der Sünde unterjoche; ſo geſchieht es nur mit des freien Geiſtes eigener Zuſtimmung. Denn auch in ihm iſt die Freude am innern Geſetze ein naturgemäßer Vorgang, dem zu Folge er gegen das Fleiſch begehrt, und zwar ſehend, nicht blind, wie dieſes gegen ihn begehrt.

Allein — jenes Anderswerden des urſprünglichen Verhältniſſes zwiſchen den zwei Lebens- und Gedankenmächten im Menſchen, hängt von den Fortſchritten in der Selbſt- und Gotteserkenntniß ab, und von der Treue des Bekenntniſſes derſelben, d. h. von den Fortſchritten des Gewiſſens und der Gewiſſenhaftigkeit.

Auf dieſem Wege zu Beiden iſt übrigens der Geiſt vom Anfange bis zu Ende nicht allein — denn Gott ſelber iſt ſein Begleiter. Und wie ſich an das Wiſſen des Geiſtes von Ihm ſelber, der Gottesgedanke; ſo ſchließt ſich auch an die Stimme ſeines Gewiſſens das Wort Gottes, und an ſeinen Willen die Kraft Gottes an.

Gott ſelber iſt es, der das Geſetz des Geiſtes bekräftigt, wo dieſer auf dem Sprunge ſteht: dasſelbe zu verachten; Er iſt es, der, wo der Geiſt zur Negation desſelben factiſch vorgeſchritten, dieſe Negation abermal negirt, nicht aber deßhalb: daß die erſte Negation bleibe, ſondern vom Geiſte ſelber negirt werde, nicht bloß von Gott. Der Zwieſpalt alſo zwiſchen Gott und dem Geiſte, iſt kein urſprünglich gegebener, aprioriſch fertiger, ſondern ein gewordener. Was gegeben, iſt der Kampf zwiſchen Geiſt und der Pſyche im Menſchen.

Er iſt bedingt nicht ausſchließlich von der weſentlichen Verſchiedenheit der ſtreitenden Mächte; ſondern auch

von einem urſprünglichen Verhältniſſe derſelben zu einander. Dieſes iſt auch nicht das der mechaniſchen Coexiſtenz; ſondern das der organiſchen Verbindung Beider ſammt ihren gegenſeitigen Einfluſſe. Es läßt ſich ein eheliches Band als Lebens- und Geiſtergemeinſchaft nennen.

Darum iſt auch der Zuſtand der Factoren (bekannt unter dem Namen in puris naturalibus) mit Recht eine Fiction genannt worden, d. h. eine hypothetiſche Annahme als Vehikel, um mittelſt derſelben Wirkliches denkbar zu machen. Solch eine Fiction war der Socialcontract um das Staatsleben zu erklären; eine ähnliche iſt die Unbeſtimmtheit des abſoluten Seyns: um das Leben Gottes in ſeiner Dreieinigkeit zu deuten.

Der urſprüngliche Zuſtand in der Wirklichkeit war der der Unterordnung der Seele unter den Geiſt des Menſchen, und zwar: durch den Willen und die Kraft Gottes, nicht durch Willen eines oder beider Principe, denn ſonſt würde jener Zuſtand, wo er jetzt gewollt würde, jetzt noch eintreten können.

Es war Gottes Wille: daß die Seele, als Bruchtheil im Geſammtleben der Natur, dem Geiſte als einem Ganzen an ſich, untergeordnet ſey; und daß das natürliche Individuum in der Verbindung mit dem Geiſte, wie ſeine Sterblichkeit gegen die Unſterblichkeit des Letztern austauſche, ſo auch ſeine gebrochene Auctorität, der Autonomie des Geiſtes darbringe. Auch ward deßhalb die Gegenſeitigkeit in der Coexiſtenz nicht zur Einſeitigkeit herabgeſetzt.

Denn ſo wie der Eintritt des menſchlichen Geiſtes in das Leben der Natur zur Bedingung hat: daß das Na-

turprincip in ſeiner Verinnerung bis zur denkenden Subjectivität vorgeſchritten; ſo iſt auch der Eintritt des Selbſtbewußtſeyns im Geiſte abhängig vom Bewußtſeyn im pſychiſchen Individuum.

Als nun der Urmenſch in dem entſcheidenden Momente (wo es ſich um die practiſche Anerkennung der Auctorität Gottes mittelſt freithätiger Unterordnung ſeines Willens unter dem Willen Gottes, und hierdurch zugleich um die freie Affirmation alles deſſen handelte, was der Menſch durch Gottes urſprüngliche Setzung war), ſich gegen den Willen Gottes (in einem Verbote) entſchied; da negirte er auch jenen Zuſtand, in dem er ſich durch den göttlichen Willen befand. — Und wie gleichnamige Pole ſich überall abſtoßen; ſo hatte auch der Wille des Geiſtes in ſeiner Poſitivität gegen den poſitiven Willen Gottes einerſeits die Trennung Gottes vom Geiſte zur unmittelbaren Folge (den ewigen Tod), und anderſeits die Trennung der Pſyche vom Geiſte (den zeitlichen Tod). Der Menſch hatte in ſeinem Ungehorſame die realiſirte Idee Gottes vom Menſchen negirt, und der Zerfall der Elemente in jener war unvermeidlich, wenn nicht in jener Idee ſelber ein Moment zur Reſtauration derſelben lag, das zunächſt die Erhaltung des Urmenſchen in einem andern, als dem urſprünglichen Zuſtande möglich machte. Und jenes Moment iſt das von Dir herausgehobene in der aprioriſchen Idee vom Menſchen als Gattungsweſen ſammt der Rückwirkung desſelben auf das zweite Element Seiner, als des Vereinweſens der Gegenſätze im Weltganzen. Und jener andere Zuſtand iſt eben der des Kampfes zwiſchen Geiſt und Pſyche als einer, der da iſt gegen den urſprünglichen Willen Gottes, auf dem daher ſein Auge nicht

mit Wohlgefallen ruhet, wenn der Kampf auch nicht durch den Willen des jedesmaligen Trägers (wie dieß bei uns der Fall iſt) verurſacht iſt. Jenes Mißfallen aber iſt das Moment der Schuld in jenem ererbten Zuſtande — iſt der Accent in dem geſtörten Verhältniſſe des Willens zu Gott, welches vorhanden iſt vor allem Freiheitsgebrauche im Träger jenes Zuſtandes. Es iſt die Erbſchuld in der Erbſünde, die zur perſönlichen wird durch die Bejahung jenes Zuſtandes von Seite des freien Geiſtes. Durch dieſe iſt es der Menſch ſelber, der das Uebel, als Folge der Urſünde, zur Strafe ſich ſchärft, für ſeine eigene Sünde, und welches er in ein Moment ſeiner Seligkeit und in das Poſtament ſeiner Verherrlichung umzuwandeln, in der Freiheit ſeines Geiſtes und in der Gnade ſeines Erlöſers das Recht und Macht beſitzt. Daher iſt auch der bekannte Satz: Homo concupiscentiae motus sentiens et non consentiens, transgreditur praeceptum: Non concupisces! von der Kirche verworfen worden. — Doch ich will Deine Geduld nicht länger auf die Probe ſtellen. Die Hälfte vom Mitgetheilten hätte ſchon hingereicht für Dich, der keinen Anſtand nimmt: Mißgriffe zu geſtehen und zu verbeſſern. Allein — ich wollte Dir zugleich eine kleine Blumenleſe aus der alten Theologie ins Knopfloch ſtecken, wie Du mir neulich eine Strohhalmleſe aus der neuen Theologie geliefert haſt; mit welcher Benennung ich Dir aber keineswegs den Muth benehmen will, mir in Zukunft ein ähnliches Angebinde zu machen. Von Stroh kann man zwar nicht leben, — aber wärmen kann man ſich doch auch bei einem Strohfeuer; und Wen bei gewiſſen Erſcheinungen des Tages nicht friert, der hat ſo wenig ein warmes Herz, als Derjenige, wie Leſſing ſagt, einen Verſtand hat, der über gewiſſe Dinge ihn nicht verliert.

Ich kann nun auf den Anfang meines Briefes und zur Hauptſache zurückkehren: nämlich, zur Himmelfahrt des neuen Simon Magus, oder zum Egoismus in der Wiſſenſchaft. Wo, glaubſt Du wohl, Thomas, daß dieſer ſich zur Stunde in der ſpeculativen Theologie am meiſten breit macht? — Grade in der Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung im Erlöſungswerke des Gottmenſchen, die für uns zur Rechtfertigung wird, und dadurch die Heiligung möglich macht. Biſt Du etwa darüber erſchrocken, ſo iſt das nicht meine Schuld; nicht erſchrecken, ſondern aufſchrecken wollte ich Dich. Denn ich habe, nicht etwa eine leiſe, ſondern eine ſtarke Ahnung, daß eben dorther die Hilfe und Errettung von der Barbarei kommen werde, woher dieſe als Tyrannei und Stolz hervorgebrochen iſt; ich glaube immer, daß irgend ein Naturphiloſoph es Fauſtdick, wie man in Kirchfels zu ſagen pflegt, hinter den Ohren ſitzen habe, einſtweilen aber ſelbſt noch hinter dem Ofen ſitzen bleibt, — bis die Thurmuhr Zwölfe ſchlägt um Mitternacht, wo ſelbſt das Ave der Kirche ſchläft. — — Doch bevor ich Dich in die **Camera obscura** des neuen Simon Magus ſchauen laſſe, mußt Du mir doch mit der beſprochenen Beilage auf halbem Wege entgegen kommen, damit ich ſehe, ob ich den Tubus verlängern oder verkürzen, und was für Bilder ich Dir vorführen ſoll. Der Contract iſt billig, drum laß Dich herbei zum Extract aus der Weltgeſchichte! — — Doch eile mit Weile! — Bis dahin —

Kirchfels, am 2. Sonntage
nach der Erſcheinung des Herrn
1828.

Dein

hocherfreuter Oheim

Peregrin.

Neunter Brief.

Geiſtlicher Herr Oheim!

Es iſt ſchon lange, daß ich Ihnen nicht geſchrieben habe: allein es tröſtet mich: daß Sie die *Schuld* hievon ſchwerlich auf Rechnung meines *Willens* ſetzen werden, als eines diemal *actuell verkehrten*; da Sie von der *habituellen* oder *angebornen Verkehrtheit* desſelben ohnehin kein Freund ſind. Die eigentliche Urſache von jener Verzögerung liegt theils in dem Umſtande: daß mir Ihr letztes viel zu ſchaffen gemacht hat; theils in dem: daß Ihre Unzufriedenheit mit der ſkizzirten Andeutung der Folgen des erſten Sündenfalls nach ihrem Umfange, meine Neugierde ſo aufgeregt hat, daß ſie mir bei dem wirklichen Verſuche, Ihrem Wunſche zu entſprechen, ſehr oft ſtörend in den Weg trat. Ich weiß wohl, daß ich in jener Skizze das Judenthum, und den Moſaismus in ihm, als Gegenſatz des Heidenthums (das doch ebenfalls, wenigſtens unter die *indirecten* Ergebniſſe des Abfalls zu zählen geweſen wäre) ganz übergangen habe; aber dieſe Nachläſſigkeit von meiner Seite kann doch wohl der letzte Grund der Zudringlichkeit von Ihrer Seite nicht ſeyn. — Wollen Sie etwa mein kühnes Unternehmen in einen Hinterhalt locken, um mich zur Einſicht zu bringen, — daß Flaumfedern noch keine Schwungfedern ſind? — Doch was Sie immer im Schilde führen mögen; ſo viel bleibt im Voraus gewiß, daß der ſchwache, aber deßhalb noch nicht kraft- und ſaftloſe Kiel keine Ikariſche Wachsfeder iſt, die unter der Sonnengluth der ewigen Liebe im Erlöſungswerke gleich dahinſchmelze. Sollten Sie aber vielleicht gar der Meinung geweſen ſeyn, daß ich mich bei der Mappirung jener Folgen bis auf die Erſcheinung des Welterlöſers herab, noth-

wendig in eine Reconſtruction der Weltgeſchichte einlaſſen müſſe, — in dieſer aber der ſpeculative alte Adam mir abermal, wie unlängſt in dem Entwurfe ſeines Wehezuſtandes, einen dummen Streich ſpielen werde; ſo wäre dieſe Vorausſetzung freilich keine Lobrede auf die Sicherheit und Feſtigkeit meiner Hand, inſofern ſie im beſagten Falle das chriſtliche Winkelmaß, das Sie mir ſo liebreich als willig dargereicht haben, nicht zu handhaben im Stande wäre. — Leicht und ſpielend, ich geſtehe es, komme ich freilich nicht an das mir vorgeſteckte Ziel; vielerlei Anſichten aus den frühern und aus den häufigen Verſuchen der neuern Zeit: der Weltgeſchichte durch metaphyſiſche Behandlung einen Platz in der Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften zu begründen, umſchwärmen mich wie bösartige Inſecten; aber vergiftet, hoffe ich, hat mich keines derſelben, und zwar deßhalb: Weil ich Sie verſtanden habe, lieber Oheim! als Sie mir die Stelle des großen Heiden-Apoſtels: „Doch, da ſie Ihn erkannten, haben ſie Ihn nicht geehrt" u. ſ. w., pſychologiſch überſetzten, und bald darauf dieſelbe Stelle mir abermal zur Beherzigung vorlegten.

Es wäre freilich eine intereſſante und patriotiſche Arbeit, wenn ich zur Einleitung in meinen gegenwärtigen Verſuch alle die Grund-Ideen zur Philoſophie der Religions-Geſchichte, wie ſie die deutſche Speculation ſeit der Erſcheinung der Identitätslehre und der ſpätern Meiſter im ſpeculativen Iſrael zu Tage gefördert hat, in Reihe und Glied aufſtellen, und ſie ſowohl unter das Maß ihres jedesmaligen Führers, als überdieß auch unter dasjenige Maß bringen könnte, mit welchem der Weltheiland Sich Selber meſſen ließ, um für die Welt das Heil zu ermeſſen. Allein davon werden Sie mich wohl, wenigſtens für jetzt, dispenſiren, und damit zufrieden ſeyn, wenn ich erkläre: daß ſich in jeder

Reconſtruction der Welt= und Religionsgeſchichte der jedesmalige Standpunkt des Philoſophen eben ſo zu erkennen gebe, wie er denſelben in ſeinem metaphyſiſchen Syſteme dargelegt hat; und wenn ich mich für dieſe Behauptung auf den neueſten Beleg aus der Schule des Monismus vom rechten Centrum berufe *).

Dieſem zu Folge hat die Religionsphiloſophie nur das religiöſe Bewußtſeyn in ſeiner geſchichtlichen Entfaltung zu betrachten, und iſt inſofern Phänomologie deſſelben.

Dieſes beſteht ferner aus zwei Momenten, einem objectiven und ſubjectiven, wovon jenes der Gegenſtand, der Inhalt, dieſes das Wiſſen des Subjectes, die Form genannt wird, d. h. die Art und Weiſe, wie jener Gegenſtand (das Abſolute) vom Menſchengeiſte jedesmal aufgefaßt (oder als Gottesbegriff beſtimmt) wird. Beide Momente werden überdieß Correlata genannt, weil ſie in ihrer Untrennbarkeit ſich auch ſtets mit einander verändern.

Religionsphiloſophie iſt daher auch die Darſtellung der Entwicklung beider Momente, d. h. ſie hat darzuthun: a) Wie die richtigere Faſſung des Inhaltes ſtets zuſammenfalle mit der höhern Form des religiöſen Bewußtſeyns, und b) wie hiemit in die Geſchichte der Menſchheit eine andere und höhere Religion eintrete.

Die Formen aber des religiöſen Bewußtſeyns

---

*) Vermiſchte Aufſätze von Dr. J. E. Erdmann 1846, S. 63 Religionsphiloſophie als Phänomenologie des religiöſen Bewußtſeyns. Einen Auszug aus dieſer haben wir an die Stelle des frühern aus der Mythologie des Theologen Baur's treten laſſen,

(des Gottesbewußtſeyns) ſind keine andern, als die der Intelligenz (des menſchlichen Geiſtes) ſelber.

1. Als die erſte unter ihnen wird das Gefühl aufgeſtellt, und zwar das der (ſogenannten) ſchlechthinnigen Abhängigkeit. Dieſem Gefühle (das als ſolches noch nicht Religion, wohl aber die Bedingung derſelben genannt wird) ſteht am nächſten die unterſte Geſtalt des religiöſen Bewußtſeyns; die als wirkliches Gefühl nur unter dem Gegenſatze von Luſt und Unluſt eintreten kann.

Es entſteht nun die Frage: Welche von den beiden Formen das religiöſe Bewußtſeyn haben müſſe? Die Antwort lautet: Das Gefühl der Trennung des Menſchen vom Göttlichen (als ſeiner Subſtanz) iſt das practiſche Schmerzgefühl. Denn in der unmittelbaren Einheit mit dem Göttlichen (als ſeiner eigenen Subſtanz) fühlt ſich der Menſch noch nicht (faßt ſich noch nicht als Etwas für ſich). Der Menſch findet ſich nämlich in einem negativen Verhältniſſe zur Natur, weil ſie Ihm, der Beſſeres als das Thier iſt, doch nichts als Diſteln und Dornen trägt. Dieſes Gefühl der phyſiſchen Noth fällt hiemit zuſammen mit dem religiöſen Gefühle.

Hätte der Menſch ſchon das Bewußtſeyn ſeiner geiſtigen Natur; ſo würde er ſich dem Abendlande des Geiſtes zuwenden, ſtatt dem Morgenlande der Natur. An dieſer Stelle aber ſucht er nun gewaltſam einzudringen in das verlorne Paradies der Natürlichkeit, d. h. er ſucht unmittelbar einzuwirken auf dieſelbe, um ſie zu zwingen, ihm günſtig zu ſeyn.

Dieß Streben gibt den Begriff von Zauberei, in der aller religiöſe Cult auf dieſer Stufe beſteht.

Dieſe Zauberei ſoll ferner eine zweifache ſeyn

eine directe oder eigentliche Zauberei,

eine indirecte als Fetiſchdienſt,

eine politiſche als chineſiſche Staatsreligion.

Alle drey ſind Religionen des Gefühls dieſer erſten Form des Menſchengeiſtes.

Mit der letzten Religionsform geht das Gefühl ſelber in die höhere Form (der Vorſtellung) über, und zwar auf folgende Weiſe:

In der directen Zauberei iſt der Zuſtand des religiöſen Subjects vorherrſchend, dem dieſes ein Ende zu machen ſtrebt.

In der indirecten Zauberei aber iſt der Zuſtand bereits objectiv gemacht in einen Götzen böſer Art, in dem die Furcht des frommen Gemüthes angeſchaut wird.

Zur Objectivität des Zuſtändlichen gehört auch der Zauberer, der die Götzen für die Gläubigen vorſchreibt, und auch Jenen vorzuſchreiben die Kunſt beſitzt.

In patriarchaliſchen Zeiten aber fällt dieſer Götze zuſammen mit dem Monarchen (der chineſiſche Kaiſer iſt Herr des Himmels).

Dieſer aber hat ein gleiches Bedürfniß wie Jeder im Volke, daher nimmt er auch ſeine Zuflucht zu den Kaiſern der Vorzeit.

Auf dieſe Weiſe iſt nun an die Stelle der religiöſen Anſchauung, mittelſt Götzen, die Erinnerung an die Vorfahren und die Sagen über ſie getreten.

Die Erinnerung aber hat es mit einem Bilde (als Allgemeinen und Bleibenden) im Gegenſatze zum Gegenſtändlichen, als Einzelnen und Vorübergehenden, zu thun. Jenes Bild macht ſich der Geiſt durch eigene Thätigkeit praesent, d. h. er ſtellt es vor ſich hin. Vorſtellen hat daher einen Gegenſtand zur Vorausſetzung und iſt daher Denken ſchon, nicht mehr bloßes Gefühl, das nun in dieſem als aufgehoben (nicht als vernichtet) erſcheint.

2. Mit dem religiöſen Bewußtſeyn, als einem vorſtellenden, beginnt nun eine neue Reihe von Religionen, die von der Religionsphiloſophie die mythiſchen genannt werden *). (Bei ihnen kann auch im eigentlichen Sinne von dem Gottesbegriffe die Rede ſeyn, da der Begriff die allgemeine Vorſtellung iſt.)

Es frägt ſich abermal vor allem: Wie der Gottes-

---

*) Ueber den Unterſchied zwiſchen Symbol und Mythus heißt es S. 83: Symbol iſt ein Zeichen, als Träger eines religiöſen Gedankens, das gewählt worden iſt, nicht ſowohl mit dem Bewußtſeyn: daß es, ohne Beziehung auf den Gedanken, bedeutungslos iſt; ſondern vielmehr aus unbewußter, ſubjectiver Nothwendigkeit.

Iſt nun jener Gedanke noch ein einfacher; ſo wird ein räumlich exiſtirendes Ding ſein Sinnbild ſeyn können. Iſt er aber complicirter Art (wie z. B. der Gedanke vom Urſprunge des Böſen); ſo ergeben ſich bei ſeiner Analyſe widerſprechende Elemente, die als ſolche nicht gleichzeitig gedacht werden können.

Er bedarf daher eines Bildes in der Form der Zeitlichkeit (nicht bloß in der des Raums), und ſolch ein Bild heißt zum Unterſchiede vom Raumbilde, Mythus. In ihm iſt ein Gedanke von der Phantaſie in eine Geſchichte verwandelt, ſeine Momente ſind perſonificirt, d. h. ſie werden gedacht als menſchliche Individuen, dieſen Trägern aller Geſchichte.

begriff vom religiöſen Subjecte gefaßt iſt, d. h. welchen Inhalt hier die religiöſe Vorſtellung habe?

Da dieſe es aber mit Einzelweſen nicht zu thun hat, und das Subject auch noch nicht von der Natur frei geworden iſt; ſo wird der Begriff zu ſeinem Inhalte zunächſt allgemeine Naturpotenzen, und ſodann die abſtracteſte und höchſte unter ihnen, zum Inhalte haben.

Zu jenen Allgemeinheiten als Mächten, die in der Natur ſich offenbaren (als ſubſtanzielle Träger ihrer Erſcheinungen), bekennt ſich der Brahmaismus; zu der höchſten aber der Budhaismus, der die ganz unbeſtimmte Weltſubſtanz an die Spitze ſeiner religiöſen Vorſtellung ſtellt.

Dieſer gegenüber wird Alles andere nur als ein vorübergehender Modus derſelben vorgeſtellt, wovon ſelbſt der Menſch nicht ausgenommen iſt.

Die göttliche Verehrung derſelben geht daher auch über zu der des Naturgeſetzes, das mehr iſt als bloßer Schein, weil in ihm die Subſtanz ihre Selbſtoffenbarung (Erſcheinung) erlebt.

Zu dieſer Verehrung bekennt ſich der ſogenannte Sterndienſt mit ſeinem Licht- und Feuerdienſte, worin er ſein Complement beſitzt, und zwar deßhalb, weil erſt unter der göttlichen Herrſchaft des Geſetzes des Einzelnen Recht darin beſteht: Exemplar der ewigen Gattung zu ſeyn.

Der Monismus des Siderismus geht daher über in die Zendreligion, in der der erſte durchgreifende Ge-

genſatz in der Natur — Licht und finſtre Materie, Gegenſtände der göttlichen Verehrung ſind.

Aber auch der ſideriſche Dualismus muß dem Monismus Platz machen. Ormuzd beſiegt endlich den Ahrimann. Dieſe Beſiegung aber iſt eine Einſeitigkeit, die ihr Gegenbild in dem Triumphe Ahrimann's über den Lichtgott finden würde.

Ueber beide muß daher das religiöſe Bewußtſeyn hinaus, und in die Vergötterung des geſammten Naturlebens, als eines Prozeſſes, übergehen.

Dieſer iſt der reale Widerſpruch (Widerſpruch in ſich) ſelber, und ſeine Formen das negative und animaliſche Leben.

Mit der Verehrung des erſtern hat es auch die germaniſch-ſcandinaviſche Religion, mit dem letztern der ägyptiſche Thierdienſt zu thun.

Die Wahrheit aber alles Naturlebens (als eines langſamen Sterbens) iſt der Tod, der Punkt im Leben, wo die Bedingungen desſelben (Reiz und Reaction) ihre gegenſeitige Spannung verlieren und der Prozeß zum Stillſtande kömmt. Im phöniziſchen Adonisdienſte, der die Gottheit als todt beklagt, kömmt daher das religiöſe Bewußtſeyn dahin: den Tod ſich als das Höchſte zu denken, weil es das geiſtige Leben, dieſen ſelbſt anfachenden Prozeß, noch nicht kennt.

Hiemit iſt die ganze Reihe der Naturmythologien als Naturpantheismen geſchloſſen, die alle nur Variationen des Einen Thema's ſind: Daß die Natur das Abſolute ſey.

Zu jener Reihe gehört daher auch nicht mehr die griechiſche Religion in jeder Beziehung. In ihr iſt der Inhalt des religiöſen Bewußtſeyns (der Gottesbegriff) ſchon geiſtiger Natur, aber noch in ſinnlicher Form; da allgemein ſittliche Mächte zwar als das Abſolute, aber doch noch in der Form menſchlicher Individuen angeſchaut werden. Denn der Uebergang vom Natürlichen zum Sittlichen (allgemein Geiſtigen) macht eben das individuell-Geiſtige — der Menſch. Der Menſch aber als Geiſt iſt der Prozeß der Selbſtbeſtimmung. Der Inhalt dieſer Religion wird ſich daher auch zerlegen in menſchliche Individuen, und deßhalb iſt die griechiſche noch mythologiſche Religion.

Daraus nun: daß das Geiſtige als Individualität beſtimmt wird, entſteht:

a) Eine Vielheit von Götterindividuen, die ſich beſchränken;

b) das Schickſal, das Negative der Individualität, folglich aller Individuen. Es iſt jenes die allgemeine Naturmacht, und daher unperſönlich und ungeiſtig, als Gegenſatz zur geiſtigen Individualität.

Beide Größen zuſammen werden als das Höchſte geſetzt, zugleich aber auch ein Widerſpruch im Abſoluten, den das religiöſe Bewußtſeyn auf dieſer Stufe nicht zu löſen vermag; ſondern auf der nächſten höhern, auf der es den Gottesbegriff als allgemeine Geiſtigkeit beſtimmt. Mit dieſem ſo veränderten Inhalte, ändert ſich auch ſeine Form weſentlich, da jener

Inhalt nicht mehr geſchaut wird im Sinnbilde, ſondern gedacht ohne Bild.

3. Dieſe Religion iſt darum auch keine mythologiſche, aber doch noch eine endliche, wegen der Nationalität, die da verhindert: daß die ethiſche zur abſoluten Religion werde, und inſofern noch den ethniſchen zugezählt werden muß.

Wie kömmt aber dieſe Religion zu dem Momente der Nationalität? Durch den Inhalt auf dieſer Stufe, auf der ſich die allgemeine Geiſtigkeit nicht abſtract faſſen läßt, ohne daß ſich das ihr Gegenüberſtehende (die Naturbeſtimmtheit) mit einſtellte. Allgemein iſt der Geiſt, als Geiſt einer Totalität, und Natürlich-beſtimmt iſt Er, wenn dieſe Totalität ein Volk iſt. Der das Volk beſeelende Geiſt wird hier alſo gewußt als das Abſolute, und dieſe Religion des Volksgeiſtes iſt der Moſaismus.

Weil es aber dieſer Volksgeiſt im iſraelitiſchen Volke nicht dahin brachte: Seine Souveränität anzuſchauen in einem Könige; ſo dachte er dieſe als eine jenſeitige. Dieß iſt der Inhalt des Jehovabegriffes.

Die zwei Momente: Allgemeine Geiſtigkeit, ausgedrückt in den Worten: Gott der Herr Himmels und der Erde; und

die natürliche Beſonderheit in den Worten: Gott iſt das Eigenthum von Abrahams Samen —

vereinigen ſich endlich in der Vorſtellung vom Bunde Jehova's mit Iſrael, womit zugleich die Volksthümlichkeit bis zum Extreme ausgebildet iſt (und worin

ein neuer Beweis liegen ſoll für die Wahrheit: Wie das Volk, ſo ſein Gott).

Die einzelnen Elemente des Inhaltes auf dieſer Stufe des religiöſen Bewußtſeyns ſind auf der einen Seite:

Die Führung — das Geſetz — die Verheißung Jehova's;
auf der andern der Gang — der Wille und die Hoffnung Iſraels.

Wie ſo?

Der Volksgeiſt ſpricht nämlich zu einem Volke aus der Verganheit — aus der Gegenwart, aber auch in die Zukunft.

Geſchichtliches alſo tritt hier an die Stelle der Dogmen (nicht bloß Sagen und Anecdoten wie bei den Chineſen).

Die Form aber für dieſen hiſtoriſchen Inhalt iſt das Wort. Das einzelne Subject kann nur im Worte vernehmen, was der Volksgeiſt denkt und will. (Bei den Griechen ſollen es noch ſinnloſe Naturlaute geweſen ſeyn, deren Faſſung in Worte dem Prieſter überlaſſen wurde.)

Im Moſaismus hat alſo die Religion der Phantaſie der des Gedächtniſſes Platz gemacht — das Andenken ſtreift nahe an das (höhere) Denken des Verſtandes.

Die dialectiſche (nicht hiſtoriſche) Conſequenz (d. h. Uebergang) der Geſetzesreligion iſt daher die

Religion des Verſtandes (der Begriffe) in der römiſchen Staatsreligion.

Die Nothwendigkeit des Ueberganges zu dieſer liegt darin: Daß der Begriff des Volksgeiſtes, durch den Conflict mit andern Volksgeiſtern, auf ſeine Wahrheit, auf den Weltgeiſt (Macht in der Weltgeſchichte) hinweiſt, der nicht bloß eine allgemein geiſtige Macht, ſondern die Macht ſelbſt über alle Natürlichkeit iſt.

Wird aber vom religiöſen Bewußtſeyn das Abſolute als Weltgeiſt erfaßt (der Gottesbegriff als Begriff des Weltgeiſtes näher beſtimmt); ſo wird das Subject desſelben ſich ſelber als rein geiſtiges Einzelweſen (als atome Perſon) wiſſen; zugleich aber auch alles Andere als unberechtigt, mit Ausnahme der weltbeherrſchenden Macht, der gegenüber das Subject ſich ſelber nur als Mittel zum Endzwecke weiß.

Die römiſche Religion iſt daher auch die Religion des Zweckes (der Praxis), indem ſie alle particularen Zwecke, bei aller göttlichen Dignität derſelben, dem letzten Zwecke der Weltherrſchaft in der Weltmonarchie unterordnet, und deßhalb auch alle Nationalitäten verwiſcht, und auf dieſe Weiſe den Gegenſatz zum Volke Iſrael bildet, deſſen Beſtimmung es war: Nationalität auszuprägen.

Dieſen Elementen des Inhaltes entſpricht auch die Form, nämlich das Denken des Begriff und Zweck bildenden Verſtandes. Deßhalb hört hier die Bezeichnung der Götter durch nomina propria auf, und die durch nomina appellativa beginnt. Selbſt da, wo jene bleibt,

liegt doch der Accent auf dem Adjective, e. g. Jupiter capitolinus.

Aber auch über dieſe Verſtandesreligion muß das religiöſe Bewußtſeyn hinausgehen aus dem Grunde: weil in ihr der Geiſt noch nicht frei iſt von aller Endlichkeit. Jener aber iſt frei hievon nur dann, wenn der Weltgeiſt (als objective Macht) nicht mehr die Subjecte von Sich ausſchließt, deßhalb, weil Er ſelber ein Ich iſt, und ſich als Dieſes wieder findet in den einzelnen Subjecten; ſo wie umgekehrt dieſe ſich in Jenem wiſſen. Auf dieſe Weiſe allein wird die Religion als erſcheinende (ethniſche) zur wirklichen (idealen), in der die Erſcheinung ganz dem Begriffe entſpricht.

Der Inhalt des religiöſen Bewußtſeyns iſt alſo hier das Abſolute ſelber in ſeiner Unendlichkeit und Perſönlichkeit. Dieſen Inhalt aber kann jenes Bewußtſeyn nur beſitzen in der Form der Vernunft. In dieſer hat die Intelligenz (der Geiſt) die abſolute Form ſelber erreicht, weil ſie in ihr frei iſt von allen Gegenſtändlichen. Die Intelligenz (das Bewußtſeyn) hat es hier nur mit Sich zu thun, d. h. mit dem Vernünftigen als ſolchen. Der Geiſt gibt hier Zeugniß, dem von Außen her angenommenen Inhalte, daß er ein geiſtiger, vernünftiger ſey.

Die abſolute oder Vernunftreligion endlich vereinigt in ſich, was Judenthum und Griechenthum behaupteten, Wahrheit nämlich und Wirklichkeit. Sie hat es nicht bloß zu thun mit Geſchichtlichem, ſondern mit geſchichtlichen Dogmen, d. h. mit ewigen Wahrheiten und ihrer Verwirklichung, weil mit der ewigen Geſchichte des Göttlichen ſelber. — —

Daß dieſe abſolute Religion das Chriſtenthum ſey, verſteht ſich von ſelbſt.

Allerdings — wird mein Ohm darauf erwiedern; allein bei aller Erlaubniß zu Blumenleſen verſteht es ſich doch nicht eben ſo von ſelbſt: Sich und Andern die Zeit zu rauben mit einer Planzeichnung, in der ein ſupernumerärer Partheimann des logiſchen Pantheismus der Transcendenz ſich die Geſchichte des religiöſen Geiſtes in der Menſchheit zum überſichtlichen Verſtändniſſe bringt, nämlich: als Geſchichte des göttlichen Geiſtes ſelber; ſintemalen Er ſeinen eigenen Geiſt nur als geſteigerte Subjectivität der Natur verſteht, wobei Er denn dem Gottesgedanken in ihm nothwendig die Stelle anweiſen muß, nämlich das Princip von der objectiven und ſubjectiven Sphäre des Naturlebens zu ſeyn, worin Es ſeine urſprüngliche Unbeſtimmtheit aufhebt, indem Es durch ſein Vonſichkommen in der Natur, im Menſchengeiſte zu ſich kömmt, um endlich über beide Sphären hinaus greifend, dort bei Sich zu bleiben. — Mein Ohm wird noch fragend hinzu ſetzen: Warum haſt Du mir nicht zugleich eine Mittheilung gemacht von dem Hohne und Spotte, womit die Wortführer des bloß immanenten Pantheismus (des ſogenannten atheiſtiſchen Autotheismus) im linken Centrum dieſe neue Auflage der alten Religionsmappa bewillkommt haben mögen, nach deren Anſicht die religiöſe Menſchheit aus dem Stern- und Feuerwerkdienſte gar nicht herauskömmt, indem ſie im Heidenthume wie im Chriſtenthume Momente ihres eigenen innern und äußern Lebens, als Sterne und Sternbilder, in die leere Himmelskugel des Zenith verſetzt hat, ohne zu wiſſen, was ſie gethan.

Noch weniger aber, behaupten ſie, wiſſen jene Philoſophen was ſie thun, die das Abſolute, deſſen Menſchwerdung im Dießſeits ſie doch beweiſen, vor dieſer Weltwerdung ſich und Andern als ein perſönliches Weſen predigen. Wo bleibt der Fortſchritt im neuen Heidenthume, wenn die Denker ſich Gott abermal nur als Saturn vorſtellen können, der ſeine eigene Kinder verzehrt.

Und ich weiß wohl, lieber Oheim! daß ich für Sie meine Tabelle hätte vereinfachen können, wenn ich z. B. außer den drei Gefühlsreligionen, alle andern nur als Variationen eines zweifachen Thema's behandelt hätte, wovon das erſte lautet: Die Natur iſt das Abſolute, und das zweite: der Geiſt iſt das Abſolute? Alle Religionen wären demnach Religionen des begrifflichen Denkens, welches ſich das eine Mal die Region des natürlichen, das andre Mal die des geiſtigen Daſeyns zum Gegenſtande gemacht, und nach den Momenten beider Regionen Beſtimmungen und Deutungen mit dem Gottesbegriffe vornimmt.

Allein — wäre ich ſo zu Werke gegangen, ſo wäre ich Mir ſelber in den Weg getreten, d. h. einer Belehrung von Ihrer Seite. Ich wollte Ihnen nämlich ein Bedenken mittheilen über das Verhältniß der zwei correlaten Momente im religiöſen Bewußtſeyn (des objectiven Inhaltes und der ſubjectiven Form), wovon jener mehr einen metaphyſiſchen, dieſer mehr einen pſychologiſchen Character haben ſoll.

Der Verfaſſer der mitgetheilten Skizze will nämlich einem Irrthume begegnen, der darin beſteht: daß man bisher den Inhalt auf Koſten der Form hervorge-

hoben, weil man dieſe bloß als leere Formen gelten ließ, in welche jeder beliebige Inhalt hineinpaſſe, zu welchem Irrthume ein Wort des Meiſters: Alle Religion iſt Vorſtellung, die Veranlaſſung geworden. Er dagegen will zeigen: daß die Stufenfolge der Religionen nichts anderes ſey, als eine höhere Potenzirung der Form des Bewußtſeyns (der Intelligenz). Kömmt dieſes zu ſeiner höchſten Form, ſo ſey auch die abſolute Religion gegeben. — Da aber die Iſolirung der Formen vom Inhalte abermal eine Einſeitigkeit wäre, wie die frühere des Inhaltes von den Formen; ſo will er noch weiſen: Daß die richtigere Faſſung des Inhaltes zuſammenfalle mit der höhern Denkform im Subjecte.

Nach dem Vorausgeſchickten (meine ich) hätte Er eigentlich ſagen ſollen: daß der richtiger beſtimmte Inhalt bedingt ſey von der höhern Form. Denn coincidiren würde der Inhalt auch dann mit der Form, wenn dieſe umgekehrt von Jener abhängig erklärt werden müßte. Dort wie hier bleibt übrigens ſelbſt das Sprichwort in ſeiner Wahrheit: Wie der Menſch (oder ſein Volk), ſo ſein Gott.

Vorausgeſetzt nun: daß die Anſicht des Verfaſſers von dem Verhältniſſe jener zwei Momente ſeine Wahrheit habe; ſo finde ich dieſe doch nicht feſtgehalten von ihm in ſeiner Religionsgeſchichte.

Er ſelber zieht eine Paralelle zwiſchen der Naturphiloſophie und den Naturculten und zeigt: Daß — dort wie hier — das Allgemeine (der Gedanke) in concreter Weiſe ſich verwirkliche, und daß daher

a) dem Begriffe des Weltſtoffes in der Philo-

ſophie, der Naturpantheismus in der Religion entſpreche;

b) dem Begriffe der Mechanik, der Sterndienſt;

c) dem Begriffe vom Gegenſatze des Lichts und der Schwere, der Licht- und Feuerdienſt;

d) dem Begriffe endlich der Organik, die Vergötterung des Lebens im Pflanzen- und Thierdienſte.

Alle dieſe Momente des Begriffes aber ſtellt Er doch unter die Form des Vorſtellens. —

Dieſelben Momente kommen aber auch vor auf der Seite der Geiſtreligionen (obſchon in umgekehrter Ordnung; da der geiſtige Inhalt zuerſt auftritt als Einzelheit, dann als Beſonderheit, endlich als Allgemeinheit, d. h. als Geiſt des Individuums — des Volks — des Menſchengeſchlechtes); und doch ſtehen in dieſer Region jene Momente nicht unter der Form des Vorſtellens; ſondern unter der Form der Phantaſie — des Gedächtniſſes und des Verſtandes. Wenn wir nun dieſe drei Formen abermal unter die gemeinſame des begrifflichen Denkens ſtellen; ſo wird ſich ganz ungezwungen ergeben: daß dieſes begriffliche Denken, nach den Hauptmomenten des Begriffs, auch ſchon in der Form des Vorſtellens vorkomme; da ja dieſes das Naturleben nach denſelben Hauptmomenten auffaßt (wie wir geſehen haben.)

Nicht genug. Von der Religion in der Form des Gedächtniſſes (im Jehovacult) haben wir vernommen: „Die Form für dieſen Inhalt iſt das Wort.“ Aber iſt denn das Wort die Form des Gedächtniſſes, oder das Gedächtniß ſelber?

Wir haben ferner von demſelben Culte gehört: „Mit dem veränderten Inhalte (der allgemeinen Geiſtigkeit) ändert ſich auch die Form desſelben. Jener wird jetzt gedacht ohne Bild.“ Hier ſcheint (umgekehrt) die Form vom Inhalte geſetzt zu ſeyn. Ueberdieß aber muß man fragen: Ob denn das bildloſe Denken identiſch mit dem Gedächtniſſe und der Sprache ſey? Oder ſind dieſe Letztern etwa das Vehikel, um zum Denken allgemeiner Geiſtigkeit vorzudringen? Wer wird das behaupten wollen.

Wir haben endlich von der römiſchen Staatsreligion gehört: „Wird vom religiöſen Bewußtſeyn das Abſolute als Weltgeiſt gefaßt; ſo wird das religiöſe Subject ſich ſelber als atome Perſon wiſſen.“ Iſt denn aber dieſe Selbſterfaſſung identiſch mit dem Verſtande, dieſem Erbfeinde aller Perſonification, der hier als Form des religiöſen Bewußtſeyns, welches das Abſolute als Weltgeiſt denkt, aufgeſtellt worden iſt?

Kurz — nach ſolchen Unbeſtimmtheiten in einer ſo kategoriſch beſtimmten Sache iſt es nicht leicht Jemanden zu verargen, wenn er zweifelt an dem großen Gewichte, das auf die einzelnen Formen der Intelligenz, wenn dieſe das Abſolute richtiger faſſen will, gelegt werden ſoll. — So viel ſpringt wohl aus einer ſolchen Phänomelogie des religiöſen Geiſtes in die Augen: daß das begriffliche Denken in den Natur- und Geiſtesculten, die Hand im Spiele hat; aber auch nur Eine Hand, wenn ſich darthun läßt: daß das begriffliche Denken ſich nur mit der Vereinfachung (Schematiſirung) der Erſcheinungen in der Natur befaßt und daher nie zum Denken des Princips derſelben

(des Seyns, der Ur-Sache oder Realität) vordringen kann, und daß zu dieſem Gedanken von der Weltſubſtanz, ein diametral entgegengeſetzter Prozeß gehört, deſſen Reſultat jener Gedanke iſt, der daher auch ſein eigenes Princip für ſich in Anſpruch nimmt, und dieſes Princip iſt der Geiſt in ſeiner weſentlichen Verſchiedenheit vom Principe der Natur.

Das Leben des Geiſtes aber beginnt nicht mit dem Gefühle. Dieſes iſt überall das Reſultat eines Prozeſſes, welches entweder die Uebereinſtimmung oder den Widerſpruch desſelben mit dem Subjecte und ſeiner Beſtimmung verräth. Auch in der Region der ſich fühlenden Natur gilt dieſe Behauptung, und man kann daher vom animaliſchen Individuum nur ſagen: daß ſein Leben mit dem Gefühle beginne; wenn man überſieht: daß alles Fühlen in ihm abhängt von dem Gegenſatze des Subjectiven und Objectiven (des Verinnernden und Veräußerten) und der beiderſeitigen Relation ſeiner Glieder; und daß ferner jedes thieriſche Individuum urſprünglich ein Exemplar der Subjectivität des (ſich verinnernden) Naturprincips iſt, die mit der Plaſtik der Sinnesorgane ſchon beginnt. — Der Prozeß aber, der im Geiſte dem Gefühle als Bedingung vorangeht, iſt kein anderer als der der Differenzirung Seiner ſelbſt als unbeſtimmten Princips, in welcher Er die Momente des Gegenſatzes (der Receptivität und Reactivität) auf Sich als Seyn, und Sich auf jenen als Erſcheinung bezieht; worin zugleich die urſprüngliche Scheidung zur Unterſcheidung (des Seyns und Erſcheinens) wird, in welcher Er ſich als endliches (weil beſchränktes und bedingtes) Weſen, hiemit aber auch nothwendig, ein

unendliches, d. h. im Erſcheinen und Seyn unabhängiges, Weſen für ſich vorausſetzt, das Er als Bedingung ſeiner Ur-Sächlichkeit (Realität) nicht als ein unreales Princip denken kann, und daher zunächſt wenigſtens ſo real, wie Er ſelber, ſeyn muß.

Zu der frühern Unterſcheidung geſellt ſich daher urſprünglich die des endlichen Weſens vom unendlichen, die aber als ſolche noch keine Trennung genannt werden kann.

Beide Unterſcheidungen können auch nicht von dem Gefühle des Schmerzes begleitet ſeyn (da ja mit der eingetretenen Beſtimmtheit, das Princip ſelber ſeine nächſte (d. h. theoretiſche) Beſtimmung realiſirt), wohl aber mit dem Gefühle der Luſt.

Noch weniger läßt ſich jetzt vom Gefühle in jeder Form ſagen: daß in ihm der Menſch ſich als Etwas für ſich erfaſſe; aber Es iſt unzertrennlich von dem Prozeſſe, der als ſolcher im Sich erfaſſen und Gott miterfaſſen, zum Abſchluſſe kömmt. — Auch die Unterſcheidung des menſchlichen Geiſtes von der Natur neben ihm (ſie mag als eine urſprüngliche und deßhalb nicht durchgeführte, noch ſo undeutlich ſeyn) ſchließt jenes Schmerzgefühl nicht ein; ſo lang das Unterſcheiden von Allem was nicht Er iſt, ſeiner Natur eben ſo entſpricht, wie die Faſſung Seiner, als Eines mit Sich Identiſchen.

Und ſelbſt angenommen: daß das Gefühl der phyſiſchen Noth die Mitgift des Urzuſtandes ſey; ſo läßt ſich doch nicht mit unſerm Religionsphiloſophen ſagen: „Daß jenes mit dem religiöſen Gefühle zuſammenfalle, deßhalb, weil der Menſch nicht wie das Thier mit der Natur identiſch; ſondern zu ihr als ſeiner göttlichen Sub-

ſtanz (Mutter) im negativen Verhältniſſe (der Trennung) ſtehe, welches ſie ihn nun fühlen läßt, und er nun daher religiös wird nach dem bekannten: „Noth lernt beten.“ (Timor fecit Deos.)

In dieſen Worten liegt auch ſchon der Schlüſſel zum Verſtändniſſe der mißverſtandenen Geſchichte des religiöſen Geiſtes in der Menſchheit. Der erſte Adam hat, wie der Zweite, eine irdiſche Mutter und einen überirdiſchen Vater (dieß ſoll der Sinn ſeyn von den Ausdrücken: Sohn der Jungfrau und Gottesſohn zugleich iſt Chriſtus). Beide aber ſind gleicher göttlichen Weſenheit, weil dieſe Philoſophie überhaupt mit Einer und derſelben Subſtanz ſammt ihrer Einen Gedankenbildung auslangt, um Alles, was iſt im Himmel und auf Erden, in Einem Syſtem unterzubringen. Man darf es daher auch nicht zu genau nehmen mit jener Nichtidentität des Menſchen. Er iſt wie das Thier, dem Seyn nach identiſch mit der Mutter Iſis, und nicht identiſch der Erſcheinung nach, denn Er iſt geſteigerte Naturpſyche und als ſolche Geiſt, der ſeine Steigerung vorzüglich im Denken (Vorſtellen des Aeußerlichen und Innerlichen) manifeſtirt.

Was Wunder nun, wenn die Wiſſenſchaft eine ſpeculative Theologie erlebt, für die ſelbſt jener Kaiſer im Oriente, der ſich den Herr des Himmels und der chineſiſchen Erde unter ihm, nennt, ſeinen Dank nicht ſchuldig bleiben wird *) (ein chineſiſches Paraſol mit

*) Anders wird ſich der Dank der Iſraeliten in der Gegenwart geſtalten, die bei ſolch einer Behandlung des Moſaismus von der Wiſſenſchaft auf chriſtlichen Boden, ſchwerlich das Gelüſte in ſich verſpüren werden: Auch

wohlklingenden Schellen, iſt das Geringſte, was er dafür nach Europa ſchicken kann); da ohne ſeine hiſtoriſche Exiſtenz, der Dialectik in der Phänomenologie, ein bedeutendes Rad abgehen würde, welches die ganze Maſchine in der Geburt erſticken könnte; wenn auch der Geſchichtſchreiber ſich ganz gleichgültig ſtellt gegen die Realiſirung ſeiner dialectiſchen Momente in der Weltgeſchichte. Dieſe Gleichgültigkeit aber iſt mehr werth als ein kaiſerliches Geſchenk. Denn nun dürfen Jene, die der wirklichen Geſchichte auf die Spur ihrer eigenen Dialectik kommen wollen, wenigſtens eben ſo gleichgültig jene bloß begriffliche Dialectik bei Seite ſtehen laſſen; um der Weltgeſchichte als dem Weltgerichte das Gottesurtheil über den Werth oder Unwerth einer Begriffs-Dialectik zu überlaſſen, die von der Dialectik des Geiſtes keine Ahnung hat.

Ich kann dieſe Einleitung zum Hauptthema mit der Bemerkung ſchließen: daß ſich von den ſogenannten Seelenkräften oder Intelligenzformen in der Reconſtruction der Religionsgeſchichte in der Menſchheit nur ein ſehr untergeordneter Gebrauch machen läßt; da es ſich dort vor allem um die Ausmittlung des Verhältniſſes zwiſchen den beiden Lebensprincipen der menſchlichen Natur

---

ohne Taufe Chriſten zu werden; wenn nicht etwa Dr. Lobegott Lange die Sympathien mit dem Chriſtenthume wieder in Gang bringen ſollte; der auf die Lehre von der Einheit Gottes ohne Dreiperſönlichkeit, und von der menſchlichen Perſönlichkeit ohne Gottheit Chriſti, allein die Hoffnung ſetzt: daß die Prophezie des Letztern von Einer Herde und Einem Hirten in Erfüllung gehen werde. Siehe deſſen Geſchichte des Proteſtantismus, d. h. des Kampfes für das Urchriſtenthum von demſelben Verfaſſer. Elberfeld, 1847.

handelt, von welchen dann das eine allein über den Inhalt zu entſcheiden hat, das andere aber die Formen ſeiner Selbſt-offenbarung nur inſofern in Anwendung bringt, als es die Herrſchaft über das erſte durchgeſetzt hat oder nicht. Dagegen lehne ich Jene an den pauliniſchen Satz an „Da ſie Ihn (Gott) erkannten, haben ſie Ihn doch nicht geehret" *). Nach dieſem Ausſpruche macht die Idee von der Willensfreiheit des Geiſtes in ſeinem Verkehre mit Gott (nach dem Sündenfalle verſteht ſich) gegründeten Anſpruch auf den Primat in jenem metaphyſiſchen Geſchäfte. Gott ſelber gab ſich dem gefallenen Menſchengeiſte ſchon im categoriſchen Imperative des ſubjectiven Gewiſſens, als Herr zu erkennen, der unbedingten Gehorſam fordert; und aus der Beachtung oder Verachtung dieſer Uroffenbarung erklärt ſich jede religiöſe Erſcheinung in der Weltgeſchichte — Judenthum und Heidenthum in ſeinen Haupt- und Nebenformen.

Verachtet aber wird jene Offenbarung durch jede freiwillige Uebertretung des innern Geſetzes, das in letzter Inſtanz immer als der Wille Gottes ſelber gilt, d. h. auch abgeſehen von der unmittelbaren Affirmation Jenes von Seite Gottes. Die fortgeſetzte perſönliche Verſchuldung aber hat für den Sünder eine unausbleibliche Folge und dieſe iſt die Verdunklung ſeines Erkennt-

---

*) Invisibilia — ipsius (Dei) a creatura mundi (per ea quae facta sunt) intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque Ejus virtus et divinitas; ita ut sint inexcusabiles. Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificareunt, aut gratias egerunt. Ad. Rom. C. I. v. 20—21.

nißvermögens, der ſo oft widerſprochen, als ſie beſprochen wird.

Denn — wie iſt dies möglich? frägt man?

Iſt das, was hier allein zu erkennen vermag, nicht der Geiſt ſelber, als der ſich als Princip ſeiner Erſcheinungen erfaſſende, kurz: der ſelbſtbewußte Geiſt? Wie kann nun dieſer ſein inneres Licht ſich durch das ſogenannte unfreie Handeln verdunkeln, in welchem Er doch abermal nur ſeine Freiheit offenbart? — Und fürwahr! auch jener handelt frei, der auf ſeinen zukünftigen Freiheitsgebrauch verzichtend, ſich einer andern Macht unterwirft, ohne zu ahnen, was dieſe aus ihm zu machen geſonnen und vermögend iſt. Solch eine Macht aber iſt die zweite Ehehälfte des Geiſtes, die Naturpſyche als Gedanken- und Willensmacht. Wäre der natürliche Factor im Menſchen (die ſogenannte Leiblichkeit) nicht dieſe Doppelmacht; wie ließe ſich der alte Streit erklären: Ob der Geiſt im Menſchen eine Monade (ein Lebensprincip für ſich) oder nur ein Moment in der Subjectivität des Naturprincips ſey?

Oder — abgeſehen vom Gebiete des wiſſenſchaftlichen Lebens — wie ließe ſich im gewöhnlichen Leben die Nachtſeite — die Traumwelt des Geiſtes auch nur als möglich denken; wenn Er die alleinige Gedanken- und Willensmacht wäre.

Sind aber der Geiſt und die Seele zwei Mächte (den Einen Menſchen als Vereinweſen conſtituirend) ſo folgt daraus: daß wo der Geiſt nicht ſeinen Primat, da die Seele den ihrigen geltend macht. Sie ſteht über, nicht bloß neben ihm, der ihr Denken und Trach-

ten vollſtreckt. Und in dieſer unſelbſtſtändigen Bedeutung des Geiſtes, wie kann ſeine Deutung, d. h. die Verſtändigung über Sich ſelbſt ausfallen?

Und hier eben iſt der Punkt, wo die Wahrheit des Sprichwortes Wurzel ſchlägt: Wie der Menſch, ſo ſein Gott. Wie der Menſch ſich ſelber, ſo verſteht er Alles Andre außer und über ihm; und ſo viel Wahrheit in jenem, ſo viel liegt in dieſem Verſtändniſſe.

Ich erinnere mich hier an die Claſſification der philoſophiſchen Syſteme in einem Ihrer frühern Briefe; und benütze zu meinem Zwecke weiter nichts als den Gedanken: daß wenn der Geiſt im Selbſtbewußtſeyn nicht mehr Sich als qualitativ-verſchiedenes Princip gegenüber von der Subſtanz des Naturlebens feſthält; nun ein Doppeltes eintreten kann — bei der Stellung, die der Menſch zwiſchen Gott und der äußern Natur einnimmt. Der Menſch muß ſich entweder als Accidenz der Natur, oder als die der Gottheit auffaſſen.

Beide Fälle aber unterſcheiden ſich, bei aller Gleichheit ihrer ſubjectiven Bedingung, doch auf eine auffallende Weiſe von einander. Sieht nämlich der Menſch bloß ſein geiſtiges Leben als eine Erſcheinung der Gottheit an; ſo wird er nicht minder die äußere Natur (mit welcher er in ſeiner Leiblichkeit ohnehin ſchon verwachſen iſt) als eine Erſcheinung der Gottheit anſehen, und zwar entweder als eine unmittelbare oder mittelbare, und im letzteren Falle als eine Erſcheinung, die den Geiſt des Menſchen zur Vorausſetzung hat, und deßhalb tiefer als jene unter der Gottheit ſteht, die als Subſtanz ſich in beyden mittelſt Emanation depontenzirt hat.

Gerade das entgegengeſetzte Verhältniß macht ſich geltend, wenn ſich der Geiſt des Menſchen, als Accidenz der Naturſubſtanz anſieht. Hier kann er ſich ſogar als potenzirte Erſcheinung derſelben denken. Die Natur gilt ihm als der dunkle geheimnißvolle Grund, aus welchem alles bewußte Leben in Natur und Geſchichte im Himmel und auf Erden hervorgegangen iſt.

Beide Weltanſichten laſſen ſich mit dem Namen Pantheismus bezeichnen, jedoch ſo, daß die erſtere als idealiſtiſcher, die zweite als realiſtiſcher zu nehmen wäre. Auch könnte die erſte als Emanation in abſteigender, die andere als Emanation in aufſteigender Richtung aufgeſtellt werden. Mit dieſen beiden (durch den perſönlichen Verfall der Nachkommen Adams eingetretenen) Grundanſichten ſind freilich nur einſtweilen die erſten zwei Pole am Horizonte der Religionsgeſchichte bezeichnet, zwiſchen welchen die lange Nacht des Heidenthums mit den vielen Variationen des einen und des andern Themas, ſich verlaufen ſollte, während zugleich die Sonne einer höhern Selbſtverſtändigung aus der Urzeit im auserwählten Volke Iſraels, als Fixſtern ſichtbar über dem Horizonte der Menſchheit ſtehen blieb, und von welcher Nacht Anfang und Ende, Jener, der ſich das Licht der Welt nannte, in der Parabel von dem Vater mit zwei Söhnen ſpricht, von welchen der jüngſte das Vaterhaus verließ, um das Erbtheil, das er vom Vater herausgefordert, in der Fremde zu vergeuden; während der ältere der im Vaterhauſe dem Vater treu und gehorſam geblieben, die Heimkehr ſeines verlornen Bruders und des Vaters Freude darüber, nicht zu ſeiner Freude erlebte.

Sache des Mythologen iſt es übrigens, jene Va-

riationen aufzuzählen und zu ordnen. Hier kann nur noch folgende Bemerkung ſtehen. — Beide Syſteme bewahren zwar in ihrem Pantheismus den Monotheismus; — das realiſtiſche aber wird ſehr bald eine wichtige Veränderung erleiden: es wird übergehen in Semipantheismus — in die Gleichſtellung der Gottes- und Menſchenwelt. Naturanlage ſowohl als Lebensſchickſale können nicht nur dieſen Vorgang beſchleunigen, ſondern ſelbſt auf die Geſtaltung dieſer Gleichſetzung der Menſchen- und Götterwelt einen großen Einfluß nehmen. — Vor Allem wird jene Gleichſetzung, je mehr ſie aus der geweckten Freithätigkeit hervorgeht und im Bewußtwerden der Perſönlichkeit ihren Grund hat, den Untergang des alten Götterhimmels, als des perſonificirten Naturgrundes, zur Folge haben. Die Klarheit des Bewußtſeyns wird als erhaben erkannt über dem dunkeln Naturgrunde, und der Menſch beginnt ſein Geſchlecht mit der Geſchichte der Götter auf gleiche Linie zu ſtellen, worin zugleich der Grund gelegt iſt für den ſpätern Heroen-Mythus. Unter demſelben Einfluſſe einer geweckten Freithätigkeit wird der freie aber leidende Menſch eine poſitive Stellung gegen die Götter annehmen, die bei gleicher Ebenbürtigkeit mit ihm, doch allein ſelig ſind, was er nicht iſt. Und dieſe Stellung wird endlich auf die Löſung des großen Räthſels in der Welt, nämlich des Uebels und ſeines Urſprungs, eine ſeltene Macht ausüben. — So ſehen wir den Realismus, dieſen negativen Pol der Heidenwelt, in den Idealismus, von dem er ausgegangen, abermal übergehen, und zwar, weſſen ſich der frühere Idealismus nicht rühmen konnte: mit Beibehaltung der Perſönlichkeit.

Sie könnten mir aber, lieber Oheim! doch den Vorwurf der Einſeitigkeit machen, wenn ich Ihnen am Horizonte des Heidenthums nur den Oſt- und Weſtpunkt, nicht aber auch

den Nord- und Südpol ausgeſchieden hätte. Dieſe Weltgegenden nehmen, nach meiner Anſicht, die dualiſtiſchen Syſteme ein — von denen das Eine mehr theoretiſcher, das Andere mehr ethiſcher Natur iſt — welche aber immer den Idealismus und Realismus vorausſetzen, ſo, daß ſich zu letzterm der theoretiſche, zu erſterm der ethiſche Dualismus bekennt.

Es iſt mir klar: daß die Idee von zwei gleich ewigen Welt-Principien nicht ſo unſinnig ſey, als man geglaubt hat, — aber nur in einer frivolen willenloſen Zeit glauben konnte, die ſich über den Unterſchied von Tugend und Laſter ſo wenig den Kopf als das Herz zerbrach. Der contradictoriſche Gegenſatz zwiſchen Gut und Böſe, weil er als ſolcher keine Ausgleichung zuläßt, muß in dieſer ſeiner Unverſöhnung auf zwei abſolute Principe führen. Wozu noch der Umſtand kommt: daß der Irrthum im Heidenthum, nach meiner Meinung, nie mit dem Dualismus begonnen, wohl aber der idealiſtiſch oder realiſtiſch-pantheiſtiſche Monotheismus den Dualismus in ſeiner ſpätern Entſtehung in ſich aufgenommen haben kann. Ich für meinen Theil entſcheide mich aber eher für den realiſtiſchen, und zwar aus folgenden Gründen: a) Weil der ethiſche Dualismus eine Willens-Energie in ſich ſchließt, die in jenem Syſteme, wo die Perſönlichkeit alle Poſitivität ohne Rettung einbüßt (wie ſolches der Fall in der Emanationstheorie iſt), nie Platz greifen kann. b) Jene Energie finden wir im Verlaufe der Zeit aber nur in der Evolutionstheorie des Realismus, der, wie bereits gezeigt wurde, ohnehin ſemipantheiſtiſch, d. h. in einer Gleichſetzung der Menſchen und Götter (und zwar nach durchgeſetzter Unterdrückung der Götter alter Naturordnung) endigt.

Vorausgeſetzt nun, daß der ethiſche Dualismus mit dem Semipantheismus aus einer Quelle entſpringt: ſo iſt zwi-

ſchen Beiden in Behandlung des ethiſchen Elementes nur dieſer, aber wichtige Unterſchied: daß der Dualismus dasſelbe einerſeits idealiſcher behandelt, wegen der vorherrſchenden Einheit auf jeder Seite des Gegenſatzes, welcher alle übrigen perſönlichen Götter, guter oder böſer Natur, unbedingt untergeordnet ſind; andererſeits aber, daß im Dualismus der Menſch, als die Zielſcheibe für die abſoluten Mächte beider Reiche, in ſeiner ſchönſten Würde, als Held im Kampfe da ſteht; wo hingegen der Hellene, der Repräſentant des ſemipantheiſtiſchen Heidenthums, auch in der ſchrecklichſten Contraction ſeines Eigenwillens, den Göttern gegenüber doch nur eine Würde erringen konnte, die in ihrem Gegenſatze und Widerſpruche mit den Gottheiten wahrlich keiner Apotheoſe werth war.

Ich ſtünde nun bei dem theoretiſchen Dualismus: — allein was kann ich davon viel reden, da er ſich in meiner ſubjectiven Conſtruction der Folgen des Abfalls wohl für den Denkgeiſt ergibt; allein — wo findet er ſich ſonſt noch?! — Ich würde nach dem Budhaismus greifen, wenn nicht gerade über dieſe Religionsform des Orients unter den Alterthumsforſchern die größte Divergenz der Meinungen herrſchte *). Darauf höre ich Sie nun freilich ſagen: Eben deßhalb

*) Dr. J. G. Rhode in ſeinem gelehrten Werke über Indien erklärt den Budhaismus nicht nur als ein vom Brahmismus unabhängiges und ſelbſtſtändiges, ſondern auch als früheres und älteres Syſtem; und als Erſteres zwar deßhalb, weil der Budhaismus der umgekehrte Brahmismus ſey; als Anderes aber, weil derſelbe in der dualiſtiſchen Form einen tiefern, unvollkommenern Standpunkt verrathe. Dagegen behauptet er gegen Hollwell, den Vorfinder des Saſtra: daß die Ekhumeſchalehre aus den Grundlehren des Budhaism und Zoroaſters (im Aveſta) zwar zuſammengeſetzt ſey, jedoch auf ſo eigenthümliche Weiſe, daß ſie in dieſer Compoſition als ein eigenes Syſtem anzuſehen ſeyn.

iſt es erlaubt, die Zahl der Meinungen voll zu machen. So ſey es denn.

Auch der Budhaism ſetzt zwei abſolute Principe als Wurzel des Univerſums — nämlich Geiſt und Materie.

Der Menſch iſt ein Naturweſen auf höherer, ſo wie die Götter auf noch höherer Stufe.

Auch die Begriffe von Gut und Böſe (Freiheit und Nothwendigkeit) ſind in dieſe Anſicht aufgenommen; allein Beide, das Gute wie ſein Gegenſatz, ſind nothwendig, nur mit Ausſchluß der einzelnen Freiheitsacte, durch welche das Eine oder das Andere gewählt wird.

Der jenſeitige Lohn fürs Gute, ſo wie die Strafe fürs Böſe ſind nicht von ewiger Dauer. Die Seligkeit des Himmels, wie die Qual der Hölle, hat ihren Wendepunkt.

Eben ſo ſonderbar iſt ſeine Seelenwanderung, indem ſie in und durch alle drei Reiche der Natur geht.

Schon aus dieſen wenigen Axiomen iſt erſichtlich: daß der Budhaismus auf realiſtiſchem (naturaliſtiſchem) Boden erwachſen iſt — und daß er den Menſchen, als dualiſtiſches Weſen von Geiſt und Materie, zum Maßſtab für die theoretiſche Beſtimmung des großen Verhältniſſes ſich erwählt hat. — Ueberdieß räumt er beiden Principien zwar eine unendliche Perfectibilität ein; aber zugleich auch unter dem Geſetze einer ſpiralförmigen Bewegung mit immerwährenden, abwechſelndem Steigen und Fallen, folglich mit Hintanſetzung der ſittlichen Würde des Geiſtes.

So viel über die vier Punkte am Horizonte des heidniſchen Sternenhimmels mit ſeinen ſinnreichen Sternenbildern,

die aber alle ihr Licht von einer Sonne erhielten, die einſt wohl an demſelben Horizonte geſtanden, aber nun lange ſchon unter denſelben hinabgeſunken war. Und dieſes führt mich auf einen Gegenſtand, der die größte Aufmerkſamkeit verdient, indem er uns den umgekehrten Strahlenkegel jener Sonne, in einem nur ſanft getrübten Abendhimmel erblicken läßt: ich meine die ſo wenig verſtandene Ekhumeſcha-Lehre im Saſtra.

Dieſes orientaliſche Syſtem, dem das höchſte Alter nicht ſtreitig gemacht werden kann, nimmt ein perſönliches Weſen als Weltſchöpfer an; denn Ekhumeſche heißt: der Eine, der da immer war.

Dieſer Eine iſt allmächtig und allwiſſend — ausgenommen in Bezug auf die freien Handlungen der Geiſterwelt.

Das phyſiſche Uebel iſt Folge des moraliſchen; Sünde iſt nach dieſer Lehre ein Abfall von Gott durch Verführung.

Dieſer Abfall iſt die negative Bedingung zur Schöpfung der Körperwelt durch die Allmacht Gottes, als die poſitive Bedingung derſelben. Denn die Menſchen ſind gefallene Engel — aber der Buße wegen, als der Bedingung ihrer Erlöſung, in die Leiber verbannt. In dieſem Zuſtande ſind ſie dem Einfluſſe der guten und böſen Engel ausgeſetzt.

Keine Strafzeit dauert ewig — wohl aber der Lohn nach geleiſteter Genugthuung.

Es gibt ſieben Strafwelten als Stufen zur ewigen Seligkeit, und zwar durch 88 Wanderungen; aber nur — durch Thierkörper.

Ueberdieß hat dieſes Syſtem noch drei Oberhäupter derjenigen Geiſterſcharen, die die Geſetze des Ekhumeſche vollſtrecken, und zwar in denſelben Wirkungskreiſen, in welchen die ſpätere Mythologie der Hindus dieſelben als Brahma, Wiſchnu und Schiwen anerkennt.

Mehr aus dieſem Syſteme anzuführen, wird wohl für Jeden überflüſſig ſeyn, dem man nichts weiter darthun will, als daß in demſelben der Theismus mit ſeiner Creations-Idee ſich in einer Klarheit ausſpricht, die nur in der Religion des auserwählten Volks der Juden, zur höhern Deutlichkeit erhoben, wiedergefunden wird. Auch erkennt man aus den helldunkeln Parthien dieſes Syſtems: daß der Schattenkegel ſeine Spitze in den Geiſt des Menſchen, und zwar in einen innern Zuſtand desſelben ſenkt, in welchem er einerſeits für die Begründung einer ewigen Wahrheit eben ſo ſchwach am Verſtande, als für die Feſthaltung der früher bloß gläubig erfaßten Wahrheit gelähmt am Willen war. Der Stifter des Saſtra kann fürs Erſte die Sünde, als Abfall der freien Creatur, mit Gott und Seiner Allwiſſenheit nicht vereinbaren; deßhalb ſpricht er Ihm die Allwiſſenheit ab. An dieſe relative Unwiſſenheit Gottes knüpft ſich der zweite Irrthum ſammt ſeinem Anhange, nämlich: die Endlichkeit der Folgen der Sünde, zu welcher die Unwiſſenheit Gottes gleichſam ihre Zuflucht nehmen muß, um die Schöpfung, die bei Vorausſetzung dieſer göttlichen Unwiſſenheit als ein Fehlgriff daſteht, zu reintegriren. Als bloße Anhängſel dieſes Irrthums ſtehen da: die Präexiſtenz der Menſchenſeelen — die Creation der materiellen Welt — und die Seelenwanderung, die handgreiflich nur deßhalb ins Gränzenloſe hinausgezerrt wird, um der Idee von einer ewigen Strafe als linderndes Surrogat zu dienen. — In Beziehung auf den erſten Punkt war dem

Urheber dieſer Lehre das Selbſtbewußtſeyn Gottes, in ſeiner Abſolutheit als Dreieinigkeit, ſchon in den Hintergrund getreten, und mit dieſer Wahrheit zugleich die Idee reiner Liebe, als Möglichkeitsgrund der Schöpfung. In Beziehung auf den zweiten Punkt erfährt die Idee der Freiheit daſſelbe Schickſal; in der reinen Geiſterwelt aber kann die Freiheit den gewählten Schritt eben ſo wenig mehr zurückthun, als ſie ihn zurücknehmen mag; die Entſcheidung in der Zeit führt zur Scheidung für eine Ewigkeit. Von dieſen beiden Grundirrthümern iſt der Eine vom Andern die unausbleibliche Folge, der Anfang mag von welchem immer aus genommen werden; wenn die Freiheit dem Selbſtbewußtſeyn abhanden kommt, ſo trübt ſich im religiöſen Bewußtſeyn auch der Gedanke der reinen Liebe als Heiligkeit des göttlichen Willens, — und umgekehrt: trübt ſich im religiöſen Bewußtſeyn als Form die Anſchauung der Liebe; ſo wirft ſie den Schatten dieſer Form zugleich herab in das Wiſſen des creatürlichen Geiſtes um ſein Selbſt. Ich ſpreche von einem formalen Schatten bloß, um nämlich Ihnen nicht zu widerſprechen, da Sie auf reale Weiſe, allen Irrthum aus dem verkehrten Willen, d. h. aus der Sünde laſſen geboren werden; wogegen ich gar nichts einzuwenden habe, wenn Sie mir nur die Behauptung ſtehen laſſen: daß auch die unverdorbene Menſchenſeele durch eine entweder erfundene oder gefundene, d. h. beigebrachte Idee (wie z. B. die von obiger Unwiſſenheit Gottes) den Inſektenſtich der alten Schlange erhalten kann, der über Kurz oder Lang durch die Einwirkung auf den Willen das Leben dieſes Menſchen nach allen Seiten hin in abnormer Geſtaltung zum Gallapfel auseinander treibt, und ihn durch ſeine eigene Schwere vom Baume des ewigen Lebens abreißt. — Doch halt! — durchſtreichen Sie dieſe Stelle, Oheim! weil mir ſo eben ein anderer Gedanke von Ihnen einfällt. Der Egois-

mus des Willens, dieſe Erbmakulatur unſers Diploms, kann ſowohl theoretiſch als practiſch auftauchen; welches von Beiden aber immer zuerſt geſchehen mag, egoiſtiſch, d. h. ſündhaft iſt jene Seifenblaſe nicht weniger, als dieſe Geſchwulſt, wohl aber gefährlicher die Letztere; denn leicht werden Gedanken umgetauſcht, ſchwer Lebensweiſen geändert, und leichter nahm der energiſche Hellenismus im Occidente das Chriſtenthum an, als der durch grobe Sinnlichkeit oder Kaſteyung entnervte Budhaismus oder Brahmaismus.

Auffallend aber — um wieder zum Saſtra zurück zu kommen — iſt in demſelben der theoretiſche Egoismus noch mit dem ethiſchen Ernſte gepaart; und Das allein ſpricht mir ſchon für das höchſte Alter dieſer Lehre, außer dem Gebiete geoffenbarter Wahrheit. Denn Niemand wird doch wohl dem erſten Menſchen dieſen durch eine viel-hundertjährige Dauer des Lebens hindurchreichenden Ernſt abſprechen wollen. Wenn ſchon der Iſraelite in der Gefangenſchaft ſeufte: Super flumina Babylonis illic sedimus et flevimus, cum recordaremur Sion; in salicibus suspendimus organa nostra (Pſ. 136); was mögen erſt die Urältern empfunden haben, die ein ſeligeres Sion kannten, das ſie ſich und der Menſchheit ſchuldvoll verloren hatten! Und nur derjenige Alterthumsforſcher kann an dem Alter zweifeln, der ſich mit der fixen Idee aus der Speculation in die Fundgruben des Orients hinabläßt: daß unſere Gattung im erſten Paare von den roheſten Anfängen (im geiſtloſen Gefühle) ihren Lauf zur Sonnenhöhe der Wahrheit begonnen habe; — eine Idee, die vor dem Budhaismus des Orients nichts voraus hat als die Zeit und den Raum, d. h. das Chriſtenthum in Europa, aber eben deßhalb jenem weit nachſteht. Bei einer ſolchen Idee begreift man wirklich nicht: wie ſich eben dieſe großen Geiſter ſo

weit herablaſſen und vergeſſen können, ihre Erkenntnißkräfte zu einem Strohhammer (plattdeutſch: Dreſchflegel) zuſammenzuflechten, um damit das leere Stroh jener rohen Anfänge auszuklopfen — wenn es nicht von einer andern Seite dadurch begreiflich würde, daß jene rüſtigen Knappen ſich im Kreuzzuge gegen das poſitive Chriſtenthum (welches wohl einen hohen, aber keinen rohen Anfang unſers Geſchlechts verkündet) gern die goldenen Sporen, oder gar den Namen Carl Martell verdienen möchten.

Ich hoffe, lieber Oheim! Sie werden, zufrieden mit dieſem Grundriſſe des Heidenthums, nach ſeinem dogmatiſchen Inhalte, mir es erlaſſen, ſeine doppelte Windroſe in Leben und Wiſſenſchaft nach allen Seiten hin zu zeichnen und auszumahlen. Bevor ich aber meinen Flug vom Himalaya nach den Bergen des gelobten Landes nehme, um von hier aus das zweite Glied des großen Gegenſatzes in der alten Welt zu betrachten; müſſen Sie mir noch ein Paar Bemerkungen erlauben, über welche ich mir ihre Meinung ausbitte.

Es betrifft die Verbindung der Form mit den metaphyſiſchen Ideen in den Grundanſichten des Heidenthums. Wiewohl die Zeit in der deutſchen Speculation — Gott ſey Lob und der Identitätslehre Dank! — vorüber iſt, wo man die Geſchichte der Philoſophie vernunftgemäß nur mit den Syſtemen der griechiſchen Weiſen beginnen zu müſſen glaubte; ſo iſt es bei alle Dem doch nichts Seltenes, daß man von Seines Gleichen ſowohl ausgelacht als bemitleidet wird, wenn man Miene macht, den alten Irrthum auf metaphyſiſche Ideen zu reduciren. In ſolchem Falle habe ich gewöhnlich Verlegenheit mit Verlegenheit bezahlt dadurch, daß ich an ſolche Herrn- und Juden-Pilze in der Wiſſenſchaft die Frage ſtellte: Ob ſie wohl glaubten — einerſeits, daß die Sprache irgend eines

Volkes, z. B. des deutſchen, von irgend einem Sprachlehrer erdacht und vielleicht durch Landtagsbeſchluß in das Nationalleben eingeführt worden? und andererſeits, ob in dieſen Sprachen gar keine Logik vorhanden ſey? — Die Antwort fiel jedesmal nach Wunſch aus. Nicht ſo günſtig zwar wollte ſie ſich machen, wenn ich von der Logik auf die Metaphyſik, vorzüglich in der deutſchen Sprache, überging; aber ſo lange man ſich ſchämte, das Wort *Zufall* auf die Zunge zu nehmen, konnte auch hier die rechte Antwort nicht ausbleiben. Gibt es aber in den *Sprachen*, bei aller Unwillkürlichkeit ihres Hervortrittes im Leben der Völker, einen unverkennbaren, größern oder geringern Einſchlag vom metaphyſiſchen Aroma; warum ſollen die *Religionen* davon ausgenommen ſeyn, in denen ſich Geiſt und Gemüth der Völker am freieſten entfalteten? —

So wurde gewöhnlich der Streit über dieſen wichtigen Gegenſtand nach Außen hin zwar abgethan; aber nicht für mich in meinem Innern. Denn jene Einwendungen erweckten eine andere gleich wichtige Frage in mir, nämlich: Ueber den Unterſchied des metaphyſiſchen Elementes in den Mythologien von der Metaphyſik der ſyſtematiſchen Philoſophien? — eine Frage, die ich mir in der ſynthetiſchen Weiſe St. *Auguſtin's* ſo gut als möglich zu beantworten ſuchte. Hören Sie nur — oder beſſer: Beſchauen Sie ſich meine Strickleiter.

(Erſte Sproſſe.)

Die Grundgedanken haben dort wie hier, *metaphyſiſchen Charakter*, da das *Denken* ſich mit der Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen zwei *Factoren* in ihrer *objectiven Realität* befaßt, welche der *Geiſt* allein von ſeinem (*realen*) Selbſtbewußtſeyn zu erreichen befähigt iſt, nämlich: um das *reale Verhältniß* Gottes zur Welt.

Zugleich wiſſen wir: daß der Geiſt im Menſchen, in jener Verhältnißausmittlung, nicht mehr in ſeiner urſprünglichen Selbſtſtändigkeit, ſondern im Dienſte des Naturprincips, als einer Gedanken- und Willensmacht ſtehe.

Wenn nun geſagt wird: In der Mythologie trete der Gedanke des Geiſtes im Bilde der Phantaſie, in der Philoſophie dagegen im Begriffe des Verſtandes auf; ſo iſt dieſer Unterſchied zu oberflächlich beſtimmt; da in beiden Sphären beide Formen vorkommen, weil dieſe ohnehin nur Formen des Naturprincips ſind, das im begriffbildenden Denken ſein Bewußtſeyn durchſetzt, und das in jener Verhältnißermittlung den Vorſitz und dem Geiſte die Hand führte. Wäre der Unterſchied nicht vielmehr darein zu ſetzen: das der Geiſt ſich in der Philoſophie die Aufgabe ſtellt, die im Mythus traditionel vorliegenden Ideen (ſeyen ſie nun angeborne oder gemachte) vernünftig zu begründen?

(Zweite Sproſſe.)

Hierüber mußte ich die Geſchichte befragen. Da alle Begründung und Ergründung, wenigſtens die formale Abweſenheit des Grundes, wenn nicht gar den Zweifel, vorausſetzt; ſo haben Griechenlands erſte Philoſophen es vielleicht unternommen, den Semipantheismus der Mythologie auf ſeinen letzten Grund zurückzuführen? — Die Antwort, welche die Geſchichte mir hierauf ertheilt, fällt durchaus verneinend aus. Ihre Philoſophie war rationale Phyſik, d. h. Naturphiloſophie, und zwar auf materialiſtiſcher Baſis; weßhalb Philoſophen unſerer Zeit, wiewohl mit Unrecht, ihr ſogar den Character der Philoſophie abſprechen wollen, indem ſie in jenem Beſtreben

und Verſuchen gar keine Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen relativen und abſoluten Seyn erblickten; aber nur deßhalb nicht, weil ſie überſahen: daß eben die jedesmalige elementariſche Baſis, welche jene Philoſophen der ganzen Natur als letzten Grund aller Erſcheinungen unterlegten, als abſoluter Grund behandelt wurde. Ihre ſpeculativen Verſuche fangen alſo nicht da an, wo die Mythologie geendigt, ſondern haben mit dieſer denſelben Ausgangspunkt, nämlich: einen dunkeln, bewußtloſen Grund alles bewußten und bewußtloſen Seyns. Was allerdings auf ein nothwendiges Geſetz im Organismus des geiſtigen Lebens hinzuweiſen ſcheint, und welcher Gedanke ſich im Verlaufe der Geſchichte griechiſcher Speculation noch lebendiger aufdringt *). Anaxagoras endigt einerſeits eben ſo ſemipantheiſtiſch wie die Mythologie, andererſeits aber auch dualiſtiſch. Plato desgleichen; ſo undeutlich er ſich auch über die Materie, als ein, in ihrer Abſolutheit dem bildenden Einfluſſe des idealen Princips widerſtrebendes reales Princip ausſpricht. — Wollte man etwa gegen jene Behauptung einer organiſchen Geſetzlichkeit vorbringen: daß eben die Grundloſigkeit des polytheiſtiſchen Volksglaubens jene Geiſter von einer Begründung desſelben abgeſchreckt habe; ſo muß man doch auf alle Fälle wieder fragen: warum ſie ſich doch noch mit der Wurzel jenes Gewächſes befaßten, deſſen Blüthe ihnen ſo wenig gefiel? — ? — Die Antwort: Daß ſie eben jene alte und tief liegende Wurzel des ſpätern ſemipantheiſtiſchen Polytheismus ganz anders behandelten, reicht nicht aus, denn die urſprüngliche Frage kehrt wieder: Worin beſteht das Anders, und — Woher Dasſelbe?

*) Die Wahrheit, daß alle Speculation von einer religiöſen Baſis ausgeht, zu welcher ſie ſich ſodann verhält, wie die Schule zum Leben, wie Wiſſen zum Seyn, läßt ſich durch die ganze Geſchichte der Philoſophie durchführen und in derſelben mannigfaltig zur Anſchauung bringen.

(Dritte Sproſſe.)

Auf jene antwortet die Geſchichte: Der Grund des Weltalls wird nicht perſonificirt und individualiſirt — das Elementarfeuer z. B. iſt und heißt nicht Pluto, das Elementarwaſſer nicht Neptun.

Ueber das Woher? gibt ſodann die Geſchichte die zweite Antwort der Pſychologie in den Mund. Im Geiſte der griechiſchen Menſchheit iſt eine Scheidung und Unterſcheidung des Perſönlichen und Individuellen vor ſich gegangen; — beide Elemente, wovon jenes dem Geiſte, dieſes der Natur angehört, werden nicht mehr confundirt und identificirt. — Dieſe Scheidung aber iſt bedingt von einer intenſivern Geiſteskraft, die eine tiefere Selbſtverſtändigung über das Materiale des Bewußtſeyns möglich macht.

So befriedigend dieſe Auskunft ſcheinen könnte, ſo führt ſie vor der Hand ſtatt zum Frieden, doch nur zum Waffenſtillſtande; denn noch iſt ein Hinderniß aus dem Wege zu räumen, das in der Einwendung liegt: Warum dieſe Energie des Selbſtbewußtſeyns nicht am Anfange, ſondern am Ende des Irrweges ſich einfindet? wovon das Erſtere ſich um ſo leichter erwarten ließe bei der Vorausſetzung: daß wie der religiöſe Geiſt überhaupt, ſo auch der nachdenkende nicht von den rohen Anfängen des thieriſchen Gefühls ausgegangen ſeyn werde.

(Vierte Sproſſe.)

Dieſe Einwendung vergißt über der erſten wahren Vorausſetzung, eine zweite gleich wahre, nämlich: daß der nicht rohe Anfang, durch fortgeſetzte perſönliche Verſchul-

dung in einen rohen Zuſtand umgeſchlagen, und daß von dieſem aus erſt jene Verſtändigung im Heidenthume, nothwendig beginnt. Und iſt es überdieß wahr, was ein großer Denker geäußert: daß alle Pilosophie eine Kinderfrage ſey; ſo iſts auch zugleich wahr: daß die erſte Antwort auf jene Frage, um ſo mehr eine Kinderantwort geweſen ſey.

Allein die anfängliche Unbeholfenheit und Ungeſchicklichkeit hilft ſich und endigt mit einem günſtigen Geſchicke. Durch fortgeſetzte Uebung erſtarkt die ſubjective Kraft; ſie greift nach und nach ſubjectiv-richtiger, und dieſe ſubjective Richtigkeit muß der objectiven Gerechtigkeit oder Wahrheit näher bringen. Auf dieſe Weiſe findet ſich auch auf dem Abwege ein Minimum, wo derſelbe zum Rückwege wird. So endigte grade der realiſtiſche Polytheismus, wie wir geſehen, ſemipantheiſtiſch mittelſt Gleichſetzung der Menſchen mit den Göttern, und zwar noch im Gewande der Individualiſirung und Dramatiſirung, bis die Speculation, bei gleichem Anfang und gleichem Ende, derſelben Weltanſicht nach zuvor gewonnener Scheidung des Perſönlichen vom Individuellen, des Geiſtigen vom Phyſiſchen, die alte Larve auszog.

So ſehen wir überall das Dogma des theoretiſchen Egoismus (den alten Adam im Phiſophen Mantel) beſtätigt: Der Menſch iſt das Maß aller Dinge, d. h. wie der Menſch ſich jedesmal beſitzt, ſo mißt er auch die Welt in ihrem Verhältniſſe zu Gott. Allein wie könnte, wie ſollte Er ſich theoretiſch beſitzen.

So viel aus meiner Unterſuchung über die Entſtehung und den Zuſammenhang der Ideen mit der Form — zur Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen Mythologie und Speculation.

So weſentlich dem Heidenthume die mythiſche Form iſt, da ſie auf der Perſonificirung und Dramatiſirung beruht; ſo unzuläſſig, ſcheint mir, iſt die ſymboliſche Form — (verſteht ſich, in der wahren Bedeutung des Worts) als Bezeichnung eines abſoluten Gegenſtandes durch etwas Relatives, mittelſt Uebertragung der Vorſtellung aus ihrem eigentlichen Gebiete in ein fremdes, kraft des Geſetzes der Aehnlichkeit. Denn zu jeder Uebertragung gehören zwei verſchiedene Sphären, wovon jede ihr eigenes weſentliches Princip beſitzt, und die eine zur andern ſich nicht verhält wie Erſcheinung zum Seyn (Wirkung zur Urſache); Niemand wird auch die Erſcheinung als das Symbol der Urſache auf denſelben Boden anſehen, z. B. den Magnet als das Symbol der Anziehungskraft der Natur, wohl aber als den Repräſentanten derſelben. Geſetzt nun aber, die Naturſubſtanz und ihre Kräfte werden vergöttert durch Identiſicirung mit dem Abſoluten; würde dieſer Vorgang etwas an derſelben Sache ändern? Ich kann davon mich keinesweges überzeugen; der Magnet z. B. bleibt jetzt, wie zuvor, der Repräſentant — früher einer wahrhaft creatürlichen, jetzt einer irrig geglaubten abſoluten Kraft. Dieſe Identiſicirung aber des relativen mit dem abſoluten Seyn, findet ſich ja in der idealiſtiſchen Sphäre des Paganismus eben ſo vor, wie in der realiſtiſchen; folglich kann dort wie hier von ſymboliſcher Form, im wahren und eigentlichen Sinne, keine Rede ſeyn.

Der uneigentliche Sinn aber vom Symbol kann ſich auch in einer wiſſenſchaftlichen Behandlung des Heidenthums ſehr leicht durch Subreption einfinden: wenn ſich nämlich die obige Identification in Hintergrund ſtellt, wodurch ſodann von den zwei Faktoren der Einen Sphäre (Seyn und Erſcheinung) der Erſte als ein Abſolutes, der Andere aber als ein Relatives behandelt werden kann.

Auf dieſen Schleichhandel im Denken gründet ſich auch die kindiſche und höchſt oberflächliche Anſicht von Entſtehung des Heidenthums dadurch: daß die Menſchen über dem Zeichen (Symbol) die Sache, das Göttliche vergeſſen hätten. Mit ſolch' einer Flachheit kann nur jene Zeit ſich abfertigen laſſen, die im Chriſtenthum ein neues Heidenthum erlebt hat ohne es zu wiſſen. Der Jude ſchon warf dem Heiden vor: daß er Holz und Stein anbethe. Der Ausdruck war grell, aber nicht flach; denn es liegt ihm die große und wahre Anſchauung zu Grunde: daß, wer das Seyn, auch die Erſcheinung vergöttere, da dieſe nur Leben vom Leben (der lebendige Ausdruck des Lebens) ſeyn kann. Und alle Amphibolie, die allenfalls auch dem Heiden unterlaufen konnte, war keineswegs die zwiſchen Bild und Weſen, — wohl aber die zwiſchen dem Theile und dem Ganzen der Einen vergötterten Natur.

Und da ſich dieſe in drei Abſtufungen: von Seyn — Kraft — und Erſcheinung auffaſſen läßt, denen in der Theorie des Paganismus die Ausdrücke: Monotheismus, Polytheismus und Fetiſchismus entſprechen; ſo gab es auch zwiſchen jenen drei Faktoren eine zweifache Vergeſſenheit, je nachdem über der Mehrheit der Kräfte die Einheit des Prinzips, — oder über einer oder mehreren Erſcheinungen die Kraft in Verluſt gerieth. Monotheismus läßt ſich daher auch im weitern Sinne mit Polytheismus, der Fetiſch aber durchaus nicht mit dem Gotte der Götter, und nur im uneigentlichen Sinne mit dem Polytheismus verbinden, inſofern Jener ſowohl die Erſcheinung als die Kraft als ein Vielfältiges vorausſetzt.

Zum Beſchluſſe dieſes Umriſſes der Entſtehung und Ausbildung des Paganismus muß ich Ihnen, lieber Oheim! den

innigſten Dank bekennen, den ich Ihnen dafür ſchuldig bin, daß Sie mich ohne Unterlaß zu dieſer Ausarbeitung gedrängt haben. Vor nicht gar langer Zeit konnte ich mich noch oft fragen; Warum das Heil der Welt ſo ſpät in die Weltgeſchichte eingetreten ſey, in der Perſon JEſus von Nazareth? — und wo ſich der Jüngling für die nothwendige Urſache eine bloß zufällige angeben muß, da iſt der Schritt zur Behandlung der totalen Heilsanſtalt als einer hiſtoriſchen Zufälligkeit ſehr leicht geſchehen. Von nun an aber frage ich gewiß nicht mehr. Die Geſetzlichkeit im Organismus des geiſtigen Lebens der Menſchheit iſt mir klar geworden, ſowohl in Bezug auf ſeinen geſunden als ungeſunden Zuſtand. Die vierzig Jahrhunderte vor dem Eintritte des Welterlöſers ſind mir nicht auffallender, als der vierzigtägige Verlauf einer Fieberkrankheit. Eben ſo iſt mir das hohe Intereſſe des dreieinigen Gottes an den Bewohnern Eines der zahlloſen Sandkörner in der Strömung des ſichtbaren Univerſums nicht auffallender, als die Incommenſurabilität eines einzigen Geiſtes mit dem ganzen Univerſum in ſeinen Ponderabilien und Inponderabilien, welches ſich mit jenem nicht meſſen kann, eben weil er in ſeiner Ichheit beſitzt, was die Natur in ihren zahlloſen Sonnenſyſtemen nicht zu erreichen vermag. Und ſo wie im phyſiſchen Organismus Krankheiten nicht radikal geheilt ſind, wenn ihre Symptome bloß unterdrückt worden; ſo auch in Störungen des geiſtigen Lebens der ganzen Gattung. Auch ſteht mir jene Geſetzlichkeit gar nicht mehr im Widerſpruche mit dem freien Prinzipe desſelben Organismus. Geſetze ſind ja nichts Anderes als die Exponenten des dynamiſchen Lebens, und bilden ſich demnach überall, wo Verhältniſſe ſich geſtalten, und dieſe ergeben ſich immer, wo Gegenſeitigkeit der Kräfte vorhanden iſt, ihr Prinzip mag ſeyn von was immer für einer Qualität. Die Willkür, als die ſpontane Kraft eines freien Prinzips, kann zwar unter den

möglichen Straßen allerdings die eine vor der andern wählen; aber in ihrer Gewalt ſteht es nicht, ſich die Gegenden auf derſelben zu verſchreiben; dieſe muß ſie nehmen, wie ſie ſich vorfinden — die wirthbaren wie die unwirthbaren.

Aber über aller und jeder Straße wölbt ſich der Himmelsbogen, wenn auch des irdiſchen Dunſtkreiſes halber ungleich an Klarheit und Reinheit des Lichtes, das da erleuchtet Jeden, der in dieſe Welt eintritt, und Jeder wird demnach auch, wie der große Apoſtel ſagt, nach ſeinem Geſetzen gerichtet werden. Und unbegreiflich ſind die Wege Deſſen, Der da gemacht: daß auch der Irrweg ſeinen Nadir erreicht, wo er zum Rückwege wird. So mußte der Irrthum, die Folge des verkehrten Willens für die Intelligenz, — einmal durch die perſönliche Sünde ins Leben gerufen, ſich durchleben, um ſich zu überleben und der Wahrheit Platz zu machen durch das tief gefühlte Bedürfniß nach ihr.

O wie oft iſt mir im Verlauf meiner Arbeit das Evangelium der fünften Woche nach Epiphania, vom Unkraute nämlich und vom Weizen, mit der Antwort des Hausvaters an die dienſteifrigen Knechte eingefallen: „Laſſet Beides ſtehen bis zur Zeit der Ernte; da werde ich den Schnittern ſagen: Sammelt zuvor das Unkraut u. ſ. w." Auch die alte Welt liegt vor dem Auge des ruhigen Forſchers ein großes Weizenfeld, entſproſſen aus dem Samen der Verheißung Gottes an den erſten Menſchen im Paradieſe; — aber auch als ein blüthenreiches, anlockendes, wildes Mohnfeld aus dem Samen der Hoffnungsloſigkeit, von jenem Feinde ausgeſtreut, der ſelber ohne Hoffnung iſt. Beide wuchſen zur Frucht heran, jenes zur Brotfrucht des ewigen Lebens, dieſes zur Frucht des Verderbens.

Denn auch die alte Welt hat ihren Gerichts- und Erntetag, — die Zeit der Sicheln erlebt. Das Schwert der Römer

mähete die Juden, das Schwert der Barbaren mähete die Heidenwelt; — die Barbaren ſelber aber, nach ihrer Anſiedlung im Occident, wohin das vom Oriente verworfene Chriſtenthum ſich geflüchtet, waren der neue Boden für das Samenkorn der neuen Lehre — der ewigen Wahrheit. Und Wer waren jene von entnervten Heiden ſogenannten Barbaren anders, als jene Götzendiener, die bei all' ihrem Irrthume den ethiſchen Ernſt des Lebens als eine heilige Veſtaflamme in ihrem Herzen gerettet hatten? jene Odinsſöhne, Abkömmlinge und Spätlinge des Ekhumeſche? — —

Und ſo wäre ich denn abermal — und zwar dießmal durch das Wort vom Samenkorn der Verheißung, glücklich zum Judenthume, dieſem ungleich wichtigern Factor des ethiſchen Gegenſatzes der vorchriſtlichen Zeit zurückgeführt.

Aber auch hier muß ich, wie in der Darſtellung des Heidenthums, mit dem bedeutungsvollen Worte des Weltapoſtels beginnen: „Da ſie Ihn erkannten, haben ſie Ihn doch nicht geehrt," — aber hinzu ſetzen muß ich: Viele jedoch, die Ihn erkannten, haben Ihn zugleich geehrt, und hingen der Eitelkeit der Gedanken (ſie mochte ſich in ihnen oder außer ihnen, in der Mitwelt, vorfinden) nicht nach, — und ihr Herz ward in dieſer ihrer Selbſtverſtändigung nicht verfinſtert.

Und Einer unter jenen Vielen war Abram, der Vater der Gläubigen: — aber auch der Einzige zugleich unter den Vielen, den Gott in Seiner erbarmenden Liebe zur Menſchheit heraushob zu dem beſondern Zwecke: Organ zu ſeyn eben jener Liebesoffenbarung für die Gattung.

Ich habe bereits oben in meinen Bemerkungen über das Heidenthum, gezeigt: Wie durch den zunehmenden Mißbrauch der Freiheit die Idee Gottes und Seines Verhältniſſes zur

Creatur (dieſe Uroffenbarung) in jenem Theile der Menſchheit, welcher eben der perſönlichen Schuld verfallen war, immer mehr und mehr in Verfall gerathen mußte. Ein Hauptmoment in jener Uroffenbarung aber war (wie gleichfalls gezeigt worden) die Idee Gottes als des Herrn, in Seiner abſoluten Macht- und Willensvollkommenheit (Allmacht und Heiligkeit).

Von dieſer Seite gibt Er ſich ſchon für Jedem im kategoriſchen Imperativ des Gewiſſens zu erkennen.

Mit jenem Machtgebote aber zugleich trat für den erſten Menſchen auch ein zweites Moment ein, nämlich: die Offenbarung Seiner als des Vaters, in Liebe Erlöſung verheißend: „Der Same des Weibes wird der Schlange den Kopf zertreten, und ſie wird der Ferſe Desſelben nachſtellen." — — (Es bedarf übrigens wohl nicht der abermaligen Erwähnung: daß das erſte Moment in ſeiner Wirklichkeit, von der Möglichkeit einer Erlöſung bedingt war; inſofern in dieſer der Menſch ſelber ein nothwendiger Coefficient ſeyn wollte und ſollte).

Dieſe zweite Uroffenbarung (primitives Gemeingut Aller), — ſo wie ſie einerſeits in der Menſchheit erhalten werden mußte, um Menſchheit im edlern Sinne des Wortes zu bleiben, konnte auch andererſeits bei dem potenzirten Verfalle in derſelben nur dadurch erhalten werden: Daß ein beſtimmter Theil zum Gegenſatze der übrigen Menſchheit erhoben wurde. Zu dieſer Beſtimmung aber war ja doch wohl nur jener Theil in der Gattung am beſten geeignet, der das erſte Moment der Uroffenbarung reſpektirt, und mit dieſem das Verhältniß Gottes zur freien Creatur in ſeiner Reinheit und Wahrheit gerettet hatte. Es kann alſo in dieſer Auserwählung ſo wenig eine vernünftige

Rede von einem Nepotiſmus von Seite Gottes ſeyn; als man dem Patriarchen in ſeiner ſtrengen Gewiſſenhaftigkeit theiſtiſchen, transſcendenten Patriotiſmus zur Laſt legen kann.

Jene Auserwählung aber, in der Erhebung des Theiles und in ſeiner Stellung dem Ganzen gegenüber, konnte ferner nur durch unmittelbaren Einfluß Gottes zu Stande kommen und erhalten werden.

Und dieſe Einwirkung iſt um nichts wunderbarer, als der unmittelbare dynamiſche Verkehr im Gewiſſen ſeit und nach der Sünde, — ſo, wie die Eine und die Andere von der Wirklichkeit einer zukünftigen Erlöſung bedingt iſt.

Von der Erhebung aber des Theiles iſt eben ſo der Separatismus, wie von ihr (als der Entgegenſetzung desſelben) die Theocratie des Judenthums bedingt; wovon die letztere nichts Anderes iſt, als der ſittliche Gegenſatz zwiſchen Juden- und Heidenthum in ſeiner Vollendung, weil das Heidenthum in ſeiner Vollendung auch nichts Anderes ſeyn konnte, als theiſtiſche Phyſiocratie. Wer demnach den ethiſchen Gegenſatz der alten Welt nicht gegen einen bloß pſychologiſchen austauſchen kann; der wird auch an der Durchführung jenes Gegenſatzes und ſeinem Reſultate: der Theocratie, als Werk Gottes, und der Phyſiocratie, als Menſchenwerk im beſchleunigten Verfalle der Menſchheit, keinen Anſtoß nehmen. Machte ſich dort Gott nicht eben ſo für alle Punkte der Peripherie des geſelligen Lebens geltend, wie hier die vergötterte Natur?? Jeder unbewachte freigegebene Punkt in jener, würde offenbar eine Breſche für den Weltgeiſt geworden ſeyn — ein Umſtand, der Gott mit Sich Selber in Widerſpruch geſetzt hätte, inſofern jene Idee der Auserwählung Seine Idee, Sein Rathſchluß war.

Aus der Natur des Gegenſatzes und ſeiner Vollendung ergibt ſich nun auch die intenſive Größe des auserwählten Volks, im Verhältniß zur extenſiven Größe der Heidenwelt, — und hiemit zugleich die Antwort auf die Frage: Warum Gott nur Ein Volk hervorgehoben habe, und nicht mehrere, z. B. alle Patriarchen als Bekenner des reinen Theismus? — Wer mit dieſer Antwort nicht zufrieden ſeyn ſollte, der ſoll nur erklären: Ob es Gott imputirt werden könne, wenn etwa jene nicht erwählten Patriarchen oder ihre Nachkommen wegen der Nichtauserwählung Götzendiener geworden ſeyen? — Mir aber erſcheint der Gegenſatz zwiſchen der auserwählten und nicht-auserwählten Menſchheit in der Weltgeſchichte, in Bezug auf Quantität und Qualität grade ſo, wie der im Univerſum zwiſchen Natur- und Geiſtleben, wovon dieſes als Perſönlichkeit eines einzigen ſelbſtbewußten Individuums die Wagſchale des ſichtbaren Univerſums in die Höhe und Letzteres aus der Schale wirft. — So viel im Allgemeinen über die politiſche Form des geläſterten Judenthums.

An die politiſche ſchließt ſich die kirchliche im ſtrengern Sinne, d. h. die Form der Erhaltung der Uroffenbarung an. Wir haben geſehen: daß die Offenbarung der göttlichen Vaterliebe (dieſe aber im rein-ethiſchen, nicht im Natur-Sinne genommen), und ihre Erhaltung durch ein Organ in der Menſchheit, von Seite des Menſchen bedingt war von der Achtung deſſelben gegen die Offenbarung Gottes als des Herrn in Seiner abſoluten Macht- und Willensvollkommenheit. Dieſe primitive Bedingung für irgend ein menſchliches Individuum, um Organ zu werden, blieb auch Bedingung, um Organ zu bleiben. Gott aber konnte in dieſem Organe die Freiheit des Willens nicht weniger reſpectiren, als in den Gliedern der übrigen Menſchheit. Was

mußte nun aber von Seite Gottes eintreten, wenn ſelbſt das auserwählte Volk die Offenbarung im Gewiſſen nicht beachtete, und dadurch ſich der Gefahr ausſetzte, die Wege des Paganismus zu betreten, — der Gott außer dem Menſchen, in der Natur ſuchte, ſtatt Ihn, den Außerweltlichen, in ſich zu vernehmen? — Das mußte geſchehen: Die innere Offenbarung mußte zur äußern werden; — und Das geſchah in der Geſetzgebung auf Sinai, in welcher die, zuvor unmittelbare Stimme Gottes, nunmehr durch furchtbare Naturerſcheinungen vermittelt an das Ohr des Geiſtes erging. Der Schall der Poſaunen auf Sinai ſind die Poſaunen des Weltgerichts, die in der Stimme des verurtheilenden Gewiſſens von Jedem im Vorgefühle vernommen werden.

Und jetzt erſt, nachdem dieſer Moment der Uroffenbarung gerettet war, konnte das zweite Moment derſelben ſich in dem auserwählten Volke für die ganze Menſchheit geltend machen und Geſtalt annehmen. Dieſe Geſtaltung aber im relativen Seyn war nothwendig zugleich von den Formen der Zeit und des Raums, dieſen Grundformen des relativen Seyns, bedingt. In den Formen des Raums tritt der vorbildliche Opferdienſt, in denen der Zeit die Prophezie auf, mit dem Janusgeſichte auf den Anfang und auf das Ende aller Geſchichte hingerichtet. Dort in der Geneſis hier in der Apocalypſe.

Jener wie dieſe hatte ſeine Repräſentation, und zwar der erſte im ſtabilen Prieſterthume, — die Weiſſagungen im Prophetenthume. Abgeſchloſſen ſtand Jenes im Raume; perfectibel hingegen ging Dieſes durch die Zeit hin. Und da der Mittelpunkt der Verheißung der zukünftige Erlöſer von der Sünde war, und die Erlöſung eben ſo die factiſche Schuld und Strafe vorausſetzte,

wie beide in ihrer Wirklichkeit die Erlöſung ſubjectiv nothwendig machten; ſo theilte ſich auch die Eine große ethiſche Symbolik nach ihren zwei Grundformen in die doppelſeitige große Aufgabe. Die Idee der Sündhaftigkeit wurde dem auserwählten Volke vorzüglich durch die Opfer und Reinigungen ins Bewußtſeyn gerufen; die Idee des Erlöſers aber durch den Mund der Propheten, unter denen Iſaias und David obenan ſtehen, und wovon der Erſtere mehr den Stand der Erniedrigung, dieſer aber mehr den Stand der Erhöhung ins Auge faßt.

Und ſo ſehen wir das Judenthum in ſeiner Geſtaltung wirklich eine, von der Ausbildung des Heidenthums nicht bloß verſchiedene, ſondern umgekehrte Bahn beſchreiben. Die Prophezie als Theoſophie iſt im Steigen, während das Heidenthum in ſeiner Naturmythologie im Fallen begriffen iſt, ſo, daß auch dieſe Beſchaffenheit beider Glieder des großen Gegenſatzes der alten Welt das Judenthum als Werk Gottes, das Heidenthum als Naturproduct im Menſchen characteriſirt. Jenes konnte als ſolches auch keinen Wendepunkt haben, wie dieſes und zwar im ſemipantheiſtiſchen Hellenismus; wohl aber einen Endepunkt, als die Zeit, und in ihr die Weiſſagung, in Erfüllung ging mit dem Eintritte Deſſen, auf Den alle Prophezie hingewieſen hatte.

Uebrigens war das Steigen der einen, wie das Fallen der andern Bahn nicht zunächſt von dem Steigen und Fallen der Erkenntnißkräfte des menſchlichen Geiſtes bedingt; wohl aber in Bezug auf das Heidenthum vom Willen und ſeiner Entſcheidung als practiſchem Mißgriffe, der allerdings theoretiſche Fehlgriffe zur Folge haben mußte. — Allein auch das Steigen der Offenbarung (die zunehmende Enthüllung des göttlichen Rathſchluſſes) war

nicht von der ſteigenden Veredlung des Willens in der Heidenwelt abhängig; — allein das Steigen, d. h. die zunehmende Enthüllung der Offenbarung, war auch nicht einmal von dieſem abhängig; — und dieſer Gedanke bringt mir die alte Idee von Offenbarung, als Erziehung des Geſchlechts, ins Gedächtniß zurück, die ſeit Leſſing in der Behandlung der Geſchichte des religiöſen Geiſtes ihr Unweſen treibt; — eine Idee, die das pädagogiſche Jahrhundert, welches ſie ausgeheckt, bezeichnet wie keine andere; wo dieſes in ſeinem ungezogenen Dünkel den dreieinigen Gott zum Educationsrath über der Menſchheit, und Seinen eingebornen Sohn, den Gottmenſchen, als Meiſter in Iſrael, zum ſokratiſirenden Schulhalter in ihr ſubſtituirte, da es im ganzen Chriſtenthume nichts als eine Haupt- und Muſterſchule, unter Leitung des höhern Sokrates der Chriſten, erblickte, welche ſich deßungeachtet eine Muſterung gefallen laſſen mußte, wie ſolche keinem Aberglauben in irgend einer Winkelſchule der Vorzeit widerfahren iſt. Denn eben weil dieſe dünkelhafte und deßhalb auch obſcure Zeit (denn Dünkel iſt verwandt mit Dunkel) die Magna charta in ſich vorgefunden zu haben wähnte, nach welcher ſie regiert werden müſſe; ſo, meinte ſie, dürfe auch Gott ſich nicht herausnehmen, ſie auf eine andere Weiſe regieren zu wollen. Es bedurfte überhaupt nach ihrer neuen Weisheit gar keines Regierens, weil es nirgends in ihr ein Negiren oder Negirtes, d. h. Abfall und Sünde gab; — noch weniger bedurfte es einer Heilsanſtalt in einer Welt, wo es höchſtens nur eingebildete Kranke gab, und dieſem Uebel ließ ſich durch Abſonderung und Exterminirung am beſten abhelfen. — Und ſo wurde dem Alten der Tage die Wirkſamkeit einer warmen Nachtluft angewieſen, die, wie bekannt, in ihrem wohlthätigen Rapport mit der Erde, dieſer alle Keime entlockt und entfaltet, d. h. das Pflanzen-

reich auf und aus der Erde erzieht. Was hat aber das pädagogiſche Jahrhundert in ſeinen Repräſentanten, vom Erſten bis zum Letzten, aus der Menſchheit gelockt? — Man ſagt, keinen Hund aus dem Ofen! denn der Zögling war früher Patient als Zögling, und hätte früher des Arztes als des Erziehers bedurft.

Denn ein Kranken- und Zuchthaus iſt die Welt mit ihren Bewohnern, — und nur Einen Arzt gibt es: — Gott in Chriſtus. Und wer allenfalls die Wechſelwirkung zwiſchen dem Arzte und dem Kranken, — die Methode von jenem in dem geſetzlichen Verlaufe der Krankheit in dieſem, eine Erziehungsmethode mit pädagogiſchen Maximen nennen will, der thue es; vergeſſe aber über dem Wie? nicht das Was? den Krankheitsſtoff, ſonſt befindet ſich ſeine Denk- und Sprechweiſe ſelbſt in keinem geſunden Zuſtande.

Jene Unabhängigkeit der ſteigenden Offenbarung von der Ausbildung der Seelenkräfte im auserwählten Volke führt mich nun auf den Verfall des Judenthums. Es kann wohl Niemanden einfallen: das auserwählte Volk vom Mißbrauche der Freiheit auszunehmen, etwa deßhalb, weil von Gott durch Moſes ſo kräftige Vorkehrungen getroffen worden. Trat aber der Mißbrauch der Freiheit ein; ſo mußte er ſich bei der ausgezeichneten Verfaſſung des öffentlichen und Privatlebens dieſes Volkes auch eben ſo ausgezeichnet bei demſelben geſtalten. — Abgeſehen von dem großen Hange zur Abgötterei, konnte ſich innerhalb der poſitiven Satzungen eine andere Art Heidenthum einfinden — dadurch: daß die Idee und ihre ethiſche Bedeutung ſich immer mehr hinter das Symbol zurückzog, eben weil jene Verbindung zwiſchen Idee und Bild nur von einer ſittlichen Geſinnung feſtgehalten werden konnte. Und ſo kam es denn auch: daß jede der beiden

Grundformen der Einen Verheißung (Opferdienſt und Prophezie) auf ihre Weiſe ausarteten. Jener ſank zum Mechanismus und zur Werkheiligkeit herab; dieſe ging in dem ſubjectiven Verſtändniß ihres Hauptgegenſtandes in ein politiſches Ideal über und in einem Idole unter. Nur von einer Realiſirung deſſelben in einem Heros verſprach man ſich eine Reſtauration des äußern und innern Zuſtandes der Nation, und durch dieſe auch für die Mitwelt. Und ſo kam es, daß das Heil der Welt bei Seinem Eintritte auch von den Repräſentanten der Intelligenz nicht nur nicht verſtanden, ſondern ſogar verworfen wurde, ſo, daß grade ſie es waren, die da Steine aufhoben, als der Heiland von der Freude Abrahams ſprach — darüber, daß derſelbe Seinen Tag geſchauet habe. Ein ſchlagender Beweis: daß die Offenbarung und ihre Enthüllung in keinem Verhältniſſe zur Entfaltung der Erkenntnißkräfte in der Nation ſtanden.

Von dieſem Standpunkte aus den Verfall des jüdiſchen Volks allſeitig aufzufaſſen und durchgreifend zu verfolgen, wäre ein ſeltenes, aber großes Verdienſt für die Geſchichte des religiöſen Geiſtes. Die große Wahrheit: daß ein Organ, je edler es iſt, deſto incurabler iſt, wenn es einmal erkrankt, (oder, wie ich früher ſagte: daß die Geſchichte dieſes Volkes in religiöſer Beziehung keinen Wende- ſondern einen Endepunkt hatte, der nur Fluch oder Segen heißen konnte, gleich jenem Baume, der durch den Fluch des Herrn auf immer verdorrete), — jene große Wahrheit würde zur furchtbaren Anſchauung gelangen. — Und iſt vielleicht ſchon Etwas für die Löſung dieſer Aufgabe geſchehen? — Leider, nicht nur nichts dafür, ſondern alles dawider. Mit keiner Erſcheinung der alten Welt iſt das alte und neue philoſophiſche Jahrhundert ſo gränzenlos abgeſchmackt und ungerecht verfahren, wie

mit dem Judenthume*). Um nur Einiges zu berühren: Statt in ihm Menſchliches und Göttliches zu unterſcheiden, und die Wurzel vom Verfalle des Judenthums in jenem zu ſuchen; wird ſie, grade umgekehrt, in dieſem, d. h. in einem *Fehlgriffe Moſis*, dieſes ſeltenen Volksführers, gefunden. So habe er zwar die Idee von der *Einheit* Gottes gerettet, ſich aber doch darin verrechnet, daß er den Einen zum *Schutz-* und *Nationalgott* gemacht, und auf ſolche Weiſe nothwendig den Grund zu einem *ethiſchen Fetiſchismus* gelegt habe. Dazu komme, daß *zeitlicher* Lohn für den Gehorſam gegen Jehova promulgirt, die Idee der *Unſterblichkeit* und des ewigen Lebens einerſeits ſo wenig habe aufkommen laſſen, als andererſeits die *reine Idee von Tugend* (theils wegen Mangel am idealen Motive reiner Selbſtbeſtimmung, theils wegen Mangel am idealen Inhalte innerlicher Geſinnung) in einer bloßen Legalität und Bürgertugend habe aufgehen machen. Aus dieſem Zwieſpalte nun, — heißt es endlich, — der zwiſchen der *Idee* des reinen Theismus nebſt ſeinem Tugend-Ideale und zwiſchen dem *Leben* auf dieſe Weiſe obwaltete, erzeugte ſich in reinen Gemüthern die Idee *eines Mittlers*, der die Ideale mit dem Leben ausgleichen werde; — und ſo mußte grade im Judenthume das Prophetenthum ſich ausbilden, und grade dieſe Idee war's die ein JEſus von Nazareth aufgriff, ſo wie Er von ihr ergriffen wurde, — und die Er auch in ſo weit realiſirte, als ſie ſich in die damalige Zeit einführen ließ. Was der allgemeine Weltgeiſt in den Propheten Anfangs nur als *Ahnung*, d. h. als Erſchauung

---

*) Eine rühmliche Ausnahme in neueſter Zeit macht die kleine *Schrift* von J. W. R. *Ehlebus*, *Judenthum* und *Heidenthum* im Verhältniſſe zu einander. 1846. Ferner die *Logik* der *Geſchichte* von C. F. *Weitbrecht* 1847.

eines Zukünftigen, bloß formal in's Leben gerufen hatte; das führte derſelbe in der Perſon des Nazareners factiſch in das Leben ein.

Uebrigens wiſſen Sie, lieber Oheim! beſſer als ich: daß jener allgemeine Weltgeiſt, er mag ohne oder mit Bewußtſeyn, naturaliſtiſch oder ſpiritualiſtiſch geſtempelt werden, doch immer nur ein göttlicher Geiſt ſeyn kann — und das hilft denn unſere ſpeculativen Theologen und theologiſchen Speculanten aus der größten Noth, die es für ſie geben kann, nämlich: Martyrer der Wahrheit zu werden. Denn nun können ſie unverwehrt den Mund voll nehmen nicht bloß von der Gottheit JEſu, — ſondern von Ihm als dem Eingeborenen voll der Gnade und (ſubjectiven) Wahrheit, denn die objective zu finden iſt eben nur ihnen im 18. oder 19. Seculum vom Weltgeiſte beſchieden und zugedacht. — Mit jenem Horror vor dem Martyrthum aber, der bei Predigern des reinen Evangeliums immer etwas Auffallendes iſt, hat es ein beſondres Bewandtniß. Denn unter die größten Verdienſte JEſu um die Menſchheit gehört nach ihrer Anſicht: daß Er den reinen ſittlichen Monotheismus zur Sache der Menſchheit erhoben; dann aber: daß er das Volk von der Gewalt der Hierarchie emancipirt habe. Dieſe hat ſich aber nach Chriſti Hingange in Seinem Inſtitute ſehr bald und ſehr natürlich dadurch wieder eingefunden: daß die erſten Verkündiger Seiner Lehre als Juden der jüdiſchen Ideen (denen der Stifter nothgedrungen ſich ſelber accomodiren mußte) nicht los werden konnten. Und ſo bildete ſich im Mittelalter abermals der Hierarchismus als ſogenannte katholiſche Kirche aus, die aber dieſen Beinamen eben wegen dieſer hierarchiſch-jüdiſchen Form mit Unrecht trägt, weil grade das Judenthum in dieſer Qualität auf Univerſalität am wenigſten Anſpruch machen konnte; dagegen am meiſten (wie Sie aus der mitgetheilten

Religionsphiloſophie vernommen) die römiſche Staatsreligion.

Vom hierarchiſch-jüdiſchen Ausſatze nun das Chriſtenthum zu reinigen, — darnach hat immer die Menſchheit gerungen, und gelungen iſt es ihr endlich — in der Reformation. Volk und Regenten ſind nun frei, jenes von Pfaffismus, dieſes vom Papismus.

Und da ſich das neue Evangelium vorzüglich die Controverspredigt über das politiſche Dogma: daß die Revolution die durchgeführte Reformation ſey, angelegen ſeyn läßt; — wie nothwendig iſt es: das alte von der Gottheit Chriſti noch im Munde zu führen! — Und die reservatio mentalis, welche wichtige Rolle ſpielt ſie bei den Erbfeinden der verrufenen Jeſuiten-Moral!! —*).

Und dürfte ich hiermit nicht zugleich der Urſache auf die Spur gekommen ſeyn, warum in der neuern Zeit von Theologen und Philoſophen ſo gewaltige Parfocejagden auf das Judenthum gemacht worden? — Steht nämlich das Prieſterthum und ſeine Hierarchie als göttliche Inſtitution da im alten Bunde; ſo ſind beide wenigſtens keine Unmöglichkeit und kein Unſinn im neuen Bunde!

Ich weiß wohl: daß ähnliche Anſichten über Prieſterthum und Hierarchie im Juden- und Chriſtenthume ſich ergeben haben als Reſultate von unwillkürlichen Mißgriffen unter den Standpunkten der Speculation; aber wenn keine Parteiwuth

---

*) Auch dieſe Reſervation hat die Zeit abgeſchafft. Sie unterſchreibt das politiſche und predigt von der Kanzel gegen bibliſche Dogma.

daran Antheil hat, ſo unterſcheidet ſich doch eine ſolche Darſtellung und gelehrte Arbeit gar ſehr von der entgegengeſetzten durch Ton und Haltung. Was ſoll man aber dazu ſagen, wenn jene Mißgriffe in objectiver Beziehung, ſubjectiv mit Wiſſen und Willen — und zwar zu dem Ende geſchehen: um die Idee von Prieſterthum und Hierarchie auf die Seite zu ſchaffen und zu annihiliren? — wenn man z. B. zur Fahne des Pantheismus ſchwört, weil in ihm mit ſtrenger Conſequenz allem Prieſterthume abgeſchworen werden muß? — Wie manches dickleibige Buch über Gegenſtände der Religion bliebe ungeſchrieben und ungeleſen, wenn ſein Verfaſſer ſtatt der Vorrede über ſeinen ſpeculativen Standpunkt Profeß machen müßte! Und würde es doch geſchrieben, — wie leiſe müßte der raſende Ajax auftreten, um doch gekauft und geleſen zu werden! Denn wohl thut zwar die Rache, aber wehe thut auch der Hunger.

So ſtünde ich nun am Schluſſe meines langen Briefs, — aber eben ſo zaghaft, als ich muthig daſtand am Anfange desſelben. Ich weiß wohl: daß Sie, werther Oheim! mir auf Alles zu antworten nicht immer Luſt haben, weil Sie wiederum wiſſen: daß mir keine Antwort doch auch eine Antwort, und zwar eine affirmative iſt; allein Vieles hätte hier noch vertagt werden können, weil es Manches gibt, das der heutigen Verhandlung näher liegt. So fiel mir z. B. erſt gegen Ende des Schreibens ein, daß die Frage: Woher die Hoffnung eines Welterlöſers in Religionsſyſtemen, die ohne Verheißung waren? (die heutzutage ſo viele Köpfe beſchäftigt) einen ungleich ſchönern und wichtigern Uebergang vom Heidenthum zum Judenthum gebildet hätte; und daß die bisher verſuchten Antworten von aller Einſeitigkeit noch nicht ganz frei ſind. Man findet bisher überall und immer in ſolchen Erſcheinungen nur Ueberreſte einer Uroffenbarung; — man erhebt ſogar die Idee

vom Welterlöſer zur Grundidee für all' und jeden Mythus; aus den bisherigen Leiſtungen aber habe ich mich noch nicht überzeugen können: daß das Gegentheil nicht denkbar ſey, — vielmehr iſt mir dasſelbe in vieler Beziehung ſogar ſehr wahrſcheinlich geworden.

Iſt denn nicht alles Leben in Natur- und Geiſterreich in Gegenſätzen befangen? — Iſt, wo Gegenſätze gegeben, nicht auch ein Streben vorhanden zur Vermittlung und Verſöhnung derſelben? — Denke ich mir nun zu dieſem Fundamente die Form der erſten Selbſtverſtändigung (die Weiſe der primitiven ſpeculativen Reflexion), in welcher Perſon und Individuum noch confundirt ſind; ſo kömmt mir in jedem mythiſchen Glaubensſyſteme, es mag idealiſtiſcher oder realiſtiſcher Natur ſeyn, ein Mittler und Verſöhner perſonificirt entgegen, der mit dem perſönlichen und Fleiſch gewordenen Worte Gottes nichts, als das grammatiſche Wort und den allgemeinſten Typus alles Lebens gemein hat. Wo iſt hier der Maßſtab, oder vielmehr die Wünſchelruthe, die richtig ſchlägt? — und wenn ſie gefunden werden ſollte; wer beſitzt die Hand, dieſelbe ſo zu handhaben, daß ſie Wahrheit entdeckt? — O könnten Sie doch hierüber Aufſchluß geben

Ihren

Einſiedeln am 3. Sonntage nach der Erſcheinung des Herrn 1828.

unruhigen, aber nicht ungläubigen

Thomas.

Zehnter Brief.

Lieber Oheim!

Wie kommt es, daß Sie ſo lange — auch nicht eine Sylbe von Sich hören laſſen? — Ich denke hin und her, ob vielleicht mein letztes Schreiben einen oder den andern Gedanken enthalten hat, der ſie gegen mich mißſtimmt haben könnte. Vielleicht hat Ihnen der Schluß meines Briefes über die Grundidee alles Mythus nicht gefallen? — Ich habe ja doch die möglichen Ueberreſte einer Uroffenbarung in den alten Volksreligionen nicht durchaus in Abrede geſtellt, ſo lange ich noch nach einem Criterion derſelben frage. — Oder ſollte Ihnen die Durchführung der Folgen der Urſünde zu wenig erſchöpfend ſeyn, indem ich dieſelben mehr für die Erkenntniß als für die Willensſeite des menſchlichen Geiſtes darſtellte? Ich dachte aber: iſt nur erſt die Ideenwelt nach allen Seiten ermeſſen, — der Einfluß derſelben auf den Willen, und ſeine vollſtändige Ausprägung nach allen Verhältniſſen des Privat- und öffentlichen Lebens muß von mir dann eben ſo leicht eingeſtanden als verſtanden, ſo wie von Ihnen mir nachgelaſſen werden. Freilich hätte es ein eben ſo furcht- als fruchtbares Gemälde gegeben, wenn ich nach dem Fingerzeig im Ausdrucke des heil. *Auguſtin*: *Ein großer Arzt kam vom Himmel, weil ein großer Kranker auf Erden darniederlag*, nicht bloß das Kopfübel desſelben, ſondern auch ſein Herz- und Eingeweideübel, kurz, die Störungen durch alle Syſteme des organiſchen Lebens beſchrieben hätte. Allein ich müßte ein Solches doch für Jemand Andern, als für Sie, mein Oheim, zu verfertigen haben. Ich hätte auch noch überdieß den *Stifter* dieſes großen Feld- und Weltſpitals ſammt ſeinen verkappten

Würgengeln als Feldſcherern in nähere Betrachtung ziehen können; denn nicht durchaus erlogen war es, da jener als Fürſt dieſer Welt, zum Friedensfürſten, der nicht von dieſer Welt war, ſprach: „Dieſes Alles will ich Dir geben, ſo Du mir huldigſt!“ Denn wenn auch die Welt nicht ſein war vermöge des Recht's der Schöpfung, ſo war ſie es doch in ihrer Verkehrtheit; „Wer Sünde thut,“ heißt es, „iſt der Sünde Knecht.“ — Allein nie iſt ja die geringſte Aufforderung von Ihnen an mich ergangen, in dieſer Richtung hin die Folgen der Sünde zu bemeſſen! Und nachdem ich ſo Ihrem Wunſche gemäß die Geſchichte des Menſchengeiſtes von der Quelle alles Uebels bis zur Quelle alles Heils, — vom Anbeginn der Zeit bis zur Fülle der Zeit durchgeführt zu haben glaubte; ſo meinte ich auch von Ihnen erwarten zu dürfen: daß Sie ſich mit mir auf den Weg begeben würden zu Dem, Der über dem unüberſehbaren Welt-Untergange, nach dem Ausſpruche des Pſalmiſten, ſeinen Einzug hielt als Aufgang aus der Höhe. „Denn als die Fülle der Zeit gekommen,“ ſpricht der Weltapoſtel, „da ſandte Gott Seinen Sohn, geformt aus dem Weibe, unterthan dem Geſetze, damit Er die, dem Geſetze Unterworfenen erlöſe.“ Und wodurch erlöſete er ſie? Durch das Gericht über den Fürſten dieſer Welt, das Er hielt in dem Momente, als jener ſeines Sieges gewiß war: denn „Wenn Ich werde erhöhet ſeyn,“ ſagte Er, „dann werde ich Alle — an Mich ziehen.“

Darauf können Sie freilich erwiedern: daß ich nicht erwarten ſolle, daß Andere die Rolle ſpielen, die einmal von Mir übernommen worden; — und Sie haben nicht ganz unrecht. Drum will ich ſuchen, mein Wort zu halten, ſo gut ich kann, d. h. kurz und trocken, um nur Sie recht bald zu einem ſaftigen Wort zu bringen.

Auch vom Standpunkte der Creationstheorie aus, tritt

Chriſtus nach Geſetzen in die Weltgeſchichte ein; aber dieſelben ſind ſo wenig eigentliche Entwicklungsgeſetze der Natur Gottes, als der bloßen Menſchheit; ſondern ſie ſind das Reſultat aus dem dynamiſchen Lebensverkehre zwiſchen Gott und der Menſchheit.

Nach dieſen Geſetzen iſt Chriſtus der verſöhnende Mittelpunkt der Menſchheit, — und kann als ſolcher in dieſe erſt dann eintreten; wenn die beiden Momente des ethiſchen Gegenſatzes der alten Welt, das Heiden- und Judenthum, ſich gänzlich durch- und ausgebildet haben, und Das war die Fülle der Zeit. Daraus folgt nun aber:

1. Als Verſöhner ſittlicher Gegenſätze war Er Wiederherſteller des Urverhältniſſes des Menſchen zu Gott. Dieſe Aufgabe aber hat eine doppelte Seite:

a. Das Urverhältniß mußte in Ihm ſelber factiſch hergeſtellt ſeyn; dasſelbe mußte ſich in Seiner Perſon zum zweiten Mal als ein Gegebenes darſtellen, d. h. Er mußte ein zweiter Adam, eine unmittelbare Poſition Gottes, und als ſolche, gleich dem Erſten vor ſeiner Entzweiung mit Gott, Eins mit Gott ſeyn. Dieſes Werk Gottes zur Wiederherſtellung iſt, wie die Schöpfung, als Manifeſtation Gottes ad extra, der Idee nach Sache des Dreieinigen Gottes; die Realiſirung desſelben aber war das Werk des Logos Gottes, Der als Schöpfer des Univerſums auch die Wiederherſtellung desſelben effectuirt. So war Chriſtus das Leben, — und Gott das Leben in Ihm.

b. Da Er aber dieſen Character nicht für Sich, ſondern für die Nachkommenſchaft des erſten Adams trug; ſo mußte Er andererſeits doch auch zugleich aus dem Geblüte der Gattung ſeyn, weil Er ja nicht ein neues Geſchlecht zu

ſtellen, ſondern ein bereits gegebenes nur herzuſtellen hatte. Deßhalb berichtet die heilige Schrift von Ihm: daß Er empfangen wurde vom heiligen Geiſte und geboren aus Maria der Jungfrau.

c. Als zweiter Adam hatte Er auch die Aufgabe des erſten, nämlich: das gegebene Verhältniß (als opus operatum von Seite Gottes) durch freien Entſchluß zum frei gewählten Verhältniß, d. h. zum ſittlichen Verdienſt zu ſteigern. Demnach mußte auch für Ihn in ſeinem irdiſchen Daſeyn ein Moment der Freiheitsprobe eintreten, wenn ſich derſelbe in der Geſchichte von Ihm auch nicht vorfinden ſollte. Aber er findet ſich vor, denn ſie erzählt: daß Er vom Geiſte Gottes in die Wüſte geführt wurde, — auf daß Er von Satan verſucht würde. Die Hauptſache in jener Feuerprobe war das ſittliche Reizverhältniß, — die Sollicitation von Außen auf das Innere des Ideal-Menſchen zur Selbſtbekräftigung ſeines Willens in unbedingter Hingabe ſeines Willens an den Willen Gottes. Uebrigens mußte der Stand der Menſchheit in der Zeit, als Chriſtus erſchien, und ihr Verhältniß zu Ihm als dem Repräſentanten von ihr, in jener Cataſtrophe freilich Vieles ganz anders geſtalten, als es war in jener des erſten Menſchen. In Ihm als Repräſentanten fiel z. B. jene Probe zuſammen mit ſeiner hohen Beſtimmung: Wiederherſteller der Menſchheit zu ſeyn, und dieſer Beruf war allerdings ſo alt als Sein Selbſtbewußtſeyn; aber die Prüfung begann erſt damals, als die alte Schlange Ihm durch eine Art Tentamen oder Experiment, in Seine Ueberzeugung von Seiner göttlichen Perſönlichkeit den Zweifel einſchwärzen wollte. „Wenn Du Gottes Sohn biſt," hieß es, „ſo mache Dir aus dieſen Steinen Brot." — Der Sieger konnte aus dieſem Kampfe nur mit der Verklärung Seiner ganzen

Menſchheit durch und in Gott hervorgehen. Der treffendſte Ausdruck für jene Verklärung iſt der, einer hypoſtatiſchen Vereinigung Seiner Menſchheit mit der Gottheit, d. h. der innigſten Durchdringung des göttlichen Bewußtſeyns im Logos, und des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns im Menſchenſohne JEſus. Daß er aber zum Kampfe mit dem Erbfeinde der Menſchheit nur in ſeiner reinen Menſchheit in die Schranken trat, Das ſcheint mir die heil. Schrift in ihrer Erzählung von dieſer Verſuchung, durch den Zug anzudeuten: daß Engel Ihm zum Dienſte geſendet wurden; ein Fall, deſſen nur noch Ein Mal Erwähnung geſchieht, und zwar in der Trauerſcene am Oelberge, wo Er einen ähnlichen Kampf zu beſtehen hatte. — Da indeß der Einen großen Aufgabe, die der zweite Adam zu löſen hatte, ein Syſtem von Zwecken, die nur in beſtimmter Stufenfolge erreicht werden konnten, zu Grunde lag; ſo konnte jene allſeitige permanente Verklärung der Menſchennatur in der Hypoſtaſie nicht ſchon mit der Menſchwerdung, ſondern erſt ſpäter mit der Himmelfahrt eintreten.

Wir haben bisher im Gottmenſchen den Idealmenſchen, und zwar als Opus operatum und als Opus operantis erkannt; die Idee der Menſchheit ſtand in Ihm zur Anſchauung verwirklicht da, in der doppelten Richtung: ſowohl inſofern jene Verwirklichung Gottes Sache, als inſofern ſie Sache des freien Geiſtes war. Er war das Leben in Wahrheit durch Gott und durch Sich.

2. Allein er war berufen, dieſes Leben zu ſeyn nicht bloß für Sich, ſondern für das Geſchlecht, das in ſeinem Verfalle die ewige Liebe zu jener Setzung herausforderte. Drum fiel auch, wie wir geſehen, der Wille Gottes in der Freiheitsprobe des zweiten Adam zuſammen mit dem Willen Gottes,

der Erlöſung verheißen hatte. Als das wahre Leben für Andere ward Er der Weg zum Leben, — Weg und Leben in Wahrheit, da Seines Geſchlechtes Wege — Wege des Todes und der Lüge durch die Sünde waren, denen es entſagen mußte, um die Wege des Lebens betreten zu können.

a. Die Negation in dieſer Entſagung mußte nun einerſeits auch in Ihm in die Erſcheinung treten, in vollendeter Form, d. h. nach Außen und Innen; ſo wie dieſe doppelte Vereinigung andererſeits Ihn in den feindlichen Gegenſatz mit dem Weltgeiſte verwickeln mußte. — Welthiſtoriſch merkwürdig iſt daher in jener Beziehung Chriſti Armuth und Niedrigkeit. Der Menſchenſohn hatte nicht wohin Er Sein Haupt legte.

b. Zur äußern Entſagung geſellte ſich auch die innere des Willens als freier Gehorſam, und zwar in idealer Größe nach dem Geſetze des Gegenſatzes. Denn je tiefer der Verfall durch den Ungehorſam ſich ausgebildet; deſto höher mußte der Gehorſam Chriſti, des Erlöſers, geſtellt ſeyn. Drum war Er gehorſam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze. Die erlogene Herrſchaft des erſten fand ihr Gegengift in dem wahrhaften Sklaventode des zweiten Adam. Und wie einerſeits der Grad der Sühnung im Erlöſer, dem Grade der Sündhaftigkeit Seines Geſchlechts entſprechen mußte; ſo ward auch umgekehrt jene Sühnung auf eine wunderbare Weiſe grade durch dieſen Verfall und dieſe Entartung herbeigeführt und ausgeführt; die Stufe zur ſichtbaren Darſtellung Seiner unendlichen Gottes- und Menſchenliebe, bauete dem Erlöſer, ſein in der Eigenliebe verſteinertes Geſchlecht. Darum war Sein Kreuztod, weil derſelbe nur vom Grade des freien Verfalls in der Menſchheit bedingt war, auch nur von hypothetiſcher Nothwendigkeit, — und nur in dieſer

Nothwendigkeit erſchaueten ihn die Propheten des alten Bundes durch den Geiſt Gottes, und nur in dieſer Beziehung kann in der heil. Schrift die Rede ſeyn von „dem Lamme, vor der Weltgrundlegung geſchlachtet," und „von einer Sündenvergebung, nur möglich durch vergoſſenes Blut."

c. Erſt nach Erreichung dieſes Zweckes, nämlich: Weg zu ſeyn für Seine Brüder, konnte, wie bereits erwähnt, die höchſte und allſeitigſte Verklärung der Menſchennatur im Weltheilande eintreten. Einleitung dazu war für den Ermordeten (nach Seiner Höllenfahrt in den Hades, — des gefallenen und gedemüthigten Geſchlechtes letzte Situation) — die Auferſtehung. Die Himmelfahrt aber war die Blüthe Seiner Verklärung, deren Frucht auch die Erde noch genießt durch Seine Interpellation für ſie beim Vater. So wurde dem namenlos Erniedrigten ein Namen gegeben über alle Namen, — vor dem ſich alle Kniee beugen im Himmel, auf Erden und unter der Erde. Ganz beſonders aber ſind zu dieſer Huldigung aufgefordert die Knieſcheiben auf der Erde in unſern Tagen, die den Erſtgeborenen unter den vielen Brüdern zur Zielſcheibe des Spottes und des Widerſpruchs gemacht haben. — Spott und Hohn gilt zwar nur der Gottheit Chriſti; allein — wie kleinlaut müßte jener ausfallen, wüßten die Narren: Was das Menſchengeſchlecht, Ihm dem Menſchenſohne, alles verdankt; und wie ſolches der Weltapoſtel in zwei Sätzen ausgedrückt! Es gibt nur Einen Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen — der Menſch Chriſtus Jeſus! — In Chriſto hat Gott die Welt mit Sich ſelber verſöhnt. Drum lieber Oheim! werden Sie mir verzeihen, wenn ich, ſtatt in meinem Schreiben fortzufahren, mich ans Clavier ſetze, und aus einem wahrhaft hohen Liede einige Strophen anſtimme:

„Wenn Alle untreu werden,
So bleib ich Dir doch treu:
Daß Dankbarkeit auf Erden
Nicht ausgeſtorben ſey.

Für mich umfing Dich Leiden,
Vergingſt für mich in Schmerz:
Drum geb' ich Dir mit Freuden
Auf ewig dieſes Herz.

Oft muß ich bitter weinen,
Daß du geſtorben biſt,
Und Mancher von den Deinen
Dich lebenslang vergißt!

Von Liebe nur durchdrungen
Haſt Du ſo viel gethan:
Und doch biſt Du verklungen,
Und Keiner denkt daran!"

Bis hieher und nicht weiter kam ich dießmal im Geſange; jenes ſchmachvolle „Und doch biſt Du verklungen" klingt zu grell und ſchreiend in meinem Innern nach — ſeit einiger Zeit. — Doch Ihnen, Vater und Oheim! kann und muß ich es wohl ſagen, ſeit welcher Zeit; ſeitdem nämlich in dem Studium der Kirchengeſchichte ganz beſonders die Dogmengeſchichte meine Aufmerkſamkeit feſſelt.

Da hat ſich von Zeit zu Zeit mit Gewalt der Gedanke in meinem Geiſte einniſten wollen: daß eine ungeſchickte Behandlung des Irrthums, von Seite der Lehre der chriſtlichen Kirche, an jener Verklungenheit des Menſchenſohnes und Seines überſchwenglichen Verdienſtes um die gefallene Menſchheit wohl großen Antheil habe. Ich erkläre mich deutlicher. Wie bekannt, hat das Dogma von der Zweiheit der

Naturen und der Einheit der Perſon im Welterlöſer ſich erſt nach und nach, durch Bekämpfung der irrigen Anſichten über die Perſönlichkeit des Gottmenſchen, im Verlaufe der Zeit gebildet. So war Eutyches im Irrthum befangen, wenn er im Weltheilande nur Eine Natur und nur Eine Perſon annahm — und zwar jene wie dieſe als eine göttliche aufſtellte, und die Zweiheit der Naturen nur vor der Vereinigung des Logos mit dem Sohne der Jungfrau gelten ließ, weil im Momente der Vereinigung die himmliſche Menſchheit die irdiſche, wie er ſich ausdrückt, eben ſo verſchlungen habe, wie im Meere der Thautropfen verſchwindet. — Kaum war aber die menſchliche Natur in ihrer Realität durchgefochten und gleich der, damals noch unbeſtrittenen göttlichen Natur geltend gemacht; als Neſtorius der menſchlichen Natur auch ihre Perſönlichkeit vindicirte, ſo, daß er der Kirche gegenüber, wie zwei Naturen, ſo auch zwei Perſonen behauptete, indem er lehrte: nur ein Menſchenkind habe Maria empfangen und geboren, mit dem ſich ſpäter erſt (etwa bei der Taufe am Jordan) der Logos verbunden habe. Jenem, wie dieſem Irrthume hat ſich die Kirche zwar ſtandhaft und ſiegreich wiederſetzt; folgt aber ſchon hieraus: daß ihr eigenes Verſtändniß das tiefſte und Höchſte und der Ausdruck deſſelben als der richtigſte im eigentlichen Sinne bei aller Claſſicität deſſelben hinzunehmen ſey? Sie mußte allerdings gegen jede urſprüngliche Separatexiſtenz zweier Naturen ſammt der jeder von beiden eigenthümlich zuſtehenden Perſönlichkeit feierlichſt proteſtiren; aber ging man andererſeits nicht zu weit, wenn man von der urſprünglichen Vereinigung der beiden Naturen (was allein die Hauptſache war), die Vollkommenheit der menſchlichen Natur, (die allein in der Perſönlichkeit beſteht) ausſchloß? — Iſt denn Perſönlichkeit etwas Anderes als Selbſtbewußtſeyn? — iſt dieſes etwas Anderes als die weſentliche Form des

Geiſtes? Und läßt ſich von einer wahren Menſchheit ſprechen mit Ausſchluß jener weſentlichen Form, d. h. mit Einſchluß eines halben, weil formloſen Geiſtes in körperlicher Hülle?! — Wie läßt ſich unter ſolcher Vorausſetzung noch von Chriſtus als einem Idealmenſchen reden, wenn nämlich Das, was den Menſchen zum Menſchen macht (das Selbſtbewußtſeyn, — die Perſönlichkeit) excludirt wird? — Nach ſolchen Vorgängen war der Unſinn eines Apollinaris freilich ein nothwendiges Ergebniß. Denn es iſt mir wenigſtens leichter: den Logos Gottes in eine bloß phyſiſche Hülle gebannt zu denken, als mir einen lebendigen Geiſt, bei aller Vereinigung mit Gott, doch ohne Selbſtbewußtſeyn zu denken. Von gleich unausbleiblichem Eintritte war die Einſeitigkeit der Monotheliten, deren Irrthum bloß in der Conſequenz lag, kraft welcher ſie von der Einheit der Perſon auf die Einheit des Willens und zwar des göttlichen, ſchließen mußten, folglich zugleich mit Ausſchließung der Willensthätigkeit des freien Geiſtes ſchließen konnten.

Allerdings hat die Kirche abermals jenen wie dieſen Irrwahn von ſich ausgeſchieden; hat ſie aber in ihren damaligen Repräſentanten auch eingeſehen: daß ſie ſelber durch eine gewiſſe einſeitige Bezeichnung des (vielleicht!) richtig Verſtandenen jene Conſequenzmachereien, die das friedliche Leben der Gläubigen ſtören mußten, ins Daſeyn gerufen hat? — Vollkommene Ausbildung aber erhielt, wie mir ſcheint, die Incarnationstheorie in der beſagten Form erſt ſpäter (im 11. und 14. Jahrhundert unter Anſelmus von Canterbury und Thomas von Aquin) durch die ſpekulative Behandlung der chriſtlichen Idee von der ſtellvertretenden Genugthuung im Erlöſungswerke, — wenn nicht (was ebenfalls möglich iſt), eben jene zuvor ausgebildete Theorie, das Fundament für dieſe (de satisfactione vicaria) hergegeben hat.

Auf jeden Fall aber ſtehen beide Theorien in großer Wechſelwirkung, wie folgende Betrachtungen darthun:

1. Die Genugthuung in Chriſto wurde als nothwendige Bedingung der Erlöſung aufgeſtellt.

Dieſe Nothwendigkeit aber fand man in der Sünde — als einer unendlichen Schuld, die von Seite Gottes nicht vergeben werden könne, es ſey denn, daß Ihm dafür auf unendliche Weiſe genuggethan werde. Wie ſo? — Gott iſt Sich Selber Geſetz, und darf daher nichts thun, wodurch Er aufhören würde, mit Sich Selbſt übereinzuſtimmen. Alle Weſen aber ſtehen unter Seinem Willensgeſetze, oder unter der Idee, die Gott in ihnen ausprägte, und dieſe iſt für freie Weſen — ſeine Ehre.

Wollen dieſe nun ſich nicht Seinem Ehregebietenden; ſo müſſen ſie ſich Seinem Ehreerzwingenden Willen unterwerfen. (So kann der Menſch von Gott Seligkeit erhalten, wenn Gott von ihm die Anerkennung erhält. Bleibt nun der Menſch dieſe gegen den Willen Gottes ſchuldig; ſo nimmt Gott ihm auch Das, was der Menſch haben konnte, d. h. alle Spur von Seligkeit, welche Beraubung der ewige Tod iſt).

2. Die Bedingungen aber eines factiſchen Eintritts einer unendlichen Genugthuung waren: einerſeits die freie Uebernahme der Strafen des ſündigen Geſchlechts, andererſeits ein unendliches Verdienſt durch jene Uebernahme.

Ein ſolches Verdienſt aber kann nur ein unendliches Weſen, Gott ſelber, zu Stande bringen, aber Leiden kann Er, eben wegen Seiner Unendlichkeit, nicht übernehmen; dieſes jedoch kann der Menſch in ſeiner Endlichkeit: — und

ſo mußte eine Perſon der Gottheit die menſchliche Natur annehmen, um durch Leiden genugthun zu können. Und ſo glaubte man denn, die Erſcheinung eines Gottmenſchen in der Weltgeſchichte auf den letzten Grund aller Selbſtverſtändigung zurückgeführt zu haben!! Als Menſch nämlich konnte Chriſtus allein leiden, als Gott aber konnte Er allein Seinen Leiden einen unendlichen Werth verſchaffen.

Dieſes unendliche Verdienſt trat nun zugleich an die Stelle der unendlichen Schuld; denn weil Gott als Vater, Seinem ewigen Sohne als gleichem Gotte, jenes Verdienſt nicht belohnen konnte; ſo fiel es dem Geſchlechte anheim, welchem der Sohn Seinen eigenen Lohn zuwendete, und auch zuwenden konnte, weil Er einerſeits aus Liebe zu ihr die Menſchheit angenommen, andererſeits eben dieſe angenommene Menſchheit Ihm zu jenem Verdienſte behilflich geweſen.

3. Aus dieſer Darſtellung aber ergibt ſich ganz ungezwungen:

a) Daß die zweite Perſon in der Gottheit der Perſönlichkeit des Geiſtes in der Menſchennatur gar nicht bedurfte, ſintemalen dieſe auch ohne Perſönlichkeit des Geiſtes die Leidensfähigkeit doch beibehalten mußte. Ich möchte ſagen: die Menſchheit hatte nur den (phyſiſchen und pſychiſchen) Balg herzugeben; und den beſitzt ſie allerdings auch abgeſehen von allem Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes.

b) Daß die unperſönliche Menſchennatur, vom Selbſtbewußtſeyn des Logos (der zweiten Perſon in der Gottheit) ſupplirt werden mußte, und zwar ſchon vom Momente der Conception an, wenn dieſe für die gefallene Menſchheit nicht ohne alles Verdienſt ſeyn ſollte. Daher kömmt es: daß man dem

Menſchenſohne im Mutterleibe ſchon dieſelbe Erkenntniß und Wiſſenſchaft einantwortet, wie er außer demſelben, in Seinen höhern Lebensjahren, vor und nach ſeiner Auferſtehung, dieſelbe manifeſtirte.

c) Endlich die gänzliche, d. h. abſolute Ueberflüſſigkeit des blutigen Opfertodes am Kreuzgalgen. Denn folgende Frage warf ſich dieſelbe Zeit ſchon auf: Ob das unendliche Verdienſt einer einzigen Handlung zunehmen könne durch Fortſetzung oder Erneuerung derſelben Handlung? und ſie mußte ſie conſequent mit: Nein beantworten. Deßhalb hätte auch, heißt es, der Menſchenſohn Sein Geſchlecht, bei ungleich tieferm Verfalle, als derſelbe bei Seinem Tode Statt fand, nur mit einem Seufzer im Mutterleibe, oder mit einem Blutstropfen außer demſelben (z. B. bei der Beſchneidung) erlöſen können.

So viel mag hinreichen, um die Wechſelwirkung zwiſchen den beiden Theorien anſchaulich zu machen; ſo daß man ohne Uebertreibung ſagen kann: daß die Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung (in der Form, wie ſie vorliegt) die Incarnationstheorie von der Einheit der Perſon und Duplicität der Naturen hätte erſchaffen müſſen, wenn ſie dieſelbe nicht bereits vorgefunden hätte; und umgekehrt: daß die letztere nur jenes und kein anderes Verſtändniß von der ſtellvertretenden Genugthuung begründen und herbeiführen konnte.

Noch eine Bemerkung kann ich Ihnen ſo wenig, als mir ſelber verbergen, und dieſe iſt: Mir erſcheint die Behandlung der Menſchheit in Chriſtus von Seite der alten Scholaſtik beinahe fataliſtiſch (wenn auch im chriſtlichen Sinne), und zwar aus dem Grunde: weil die Freiheit des creatürlichen Geiſtes beinahe als Bagatelle behandelt wird. Die Urſache aber hievon glaube ich in der Idee zu fin-

den, die ſich jene Zeit von der Reſtauration der Menſchheit gemacht hatte. Dieſe Reſtauration nämlich wurde zu einſeitig, bloß als Werk Gottes in Seiner abſoluten Macht- und Willensvollkommenheit, folglich ohne Rückſicht auf den Rapport Gottes mit der Gattung, aufgefaßt. Daraus folgte zunächſt: daß die Erlöſung der Menſchheit als Werk abſoluter Freiheit, von Seite der creatürlichen Freiheit durchaus nicht problematiſch gemacht werden durfte; was hätte geſchehen können, wenn dem zweiten Adam die Willensfreiheit im vollen Sinne des Wortes wäre eingeräumt worden, die deßhalb in Feſſeln gelegt werden mußte. Hier lag der Punkt, der, nach meiner Meinung, die alte Theologie in große Schwierigkeiten von noch größern Folgen verwickelte, wovon ich nur Eine der wichtigſten in pſychologiſcher und hiſtoriſcher Hinſicht anführen will, nämlich:

1. Das Verhältniß der Impeccabilität zur wirklichen Freithätigkeit in Chriſtus. Die alte Schule geſtand der Menſchheit Chriſti einerſeits alle jene Eigenſchaften, Kräfte und Erſcheinungen zu, welche der menſchlichen Natur als ſolcher, d. h. in ihrer Reinheit, zukommen; und doch hob ſie andererſeits, in der Lehre von der hypoſtatiſchen Union, grade jene Eigenſchaften in der Menſchheit Chriſti auf, ohne welche die menſchliche Natur, wenn auch eine wahrhafte, doch keine vollkommene war, wie ſie letztere doch in Chriſto, als dem Exemplarmenſchen für das ganze Geſchlecht, ganz beſonders hätte ſeyn müſſen. So theilte man z. B. das Wiſſen Chriſti ein: in ein himmliſches (scientia beatifica), eingegoſſenes (infusa) und erworbenes (acquisita). Auch das letztere ward Ihm, aus der Idee der menſchlichen Natur, vindicirt, inſofern in der menſchlichen Subſtanz zugleich die Intelligenz (in ihrer Paſſivität und Activität) als Acci-

denz von jener, eingeſchloſſen ſey; — und doch wurde Ihm, als Menſchenſohne, in der Vereinigung mit dem Logos die Perſönlichkeit nicht zugeſtanden, als wenn dieſelbe etwas Anderes wäre, als der ſogenannte Intellectus agens — und dieſer etwas Anderes, als das Selbſtbewußtſeyn, welches überdieß ja doch nur in einem freien Principe zu Stande kommen kann. — Wurde vielleicht der menſchlichen Natur in Chriſto auch die Willensfreiheit abgeſprochen? — Mit Nichten! Aus dem Begriffe der Integrität der Menſchheit wurde Ihm dieſelbe nicht bloß als Vermögen (voluntas), ſondern auch als Kraft und Kraftäußerung (volitio) zugeſtanden.

Wie ſtimmte nun aber damit überein: daß man derſelben Freiheit und ihrer Vollſtändigkeit doch die Möglichkeit eines Mißbrauchs derſelben geradezu abſprach? kraft welcher Negation man ſodann vom Menſchen Chriſtus die Impeccabilität (das non posse peccare, nicht das posse non peccare) präcidirte? —? — Iſt denn mit der Unmöglichkeit des Mißbrauchs nicht auch nothwendig die Unmöglichkeit des Gebrauchs gegeben, mit welchem letztern alles Verdienſt ſelber ſteht und fällt??

Die damalige Zeit half ſich freilich in ihrer dialectiſchen Gewandtheit in der Sphäre des logiſch-formalen Begriffs aus der Schlinge (die ſie ſich ſelber gelegt) durch die Uebertragung des Begriffes auf das Gebiet des Geiſtes und ſeiner Freiheit, indem ſie hier zwiſchen einer generellen und ſpeciellen Freiheit unterſchied, und ihr Verhältniß zu einander beſtimmte, wie das des Zweckes zum Mittel. Jene Zwecke, welche die Gottheit in Chriſto und durch die Annahme der Menſchheit ins Werk ſetzen wollte,

waren von der Willensfreiheit des Menſchen ganz und gar unantaſtbar; wohl aber blieb der letztern die Wahl zwiſchen den Mitteln und Umſtänden, unter denen jene Idee ausgeprägt werden ſollte. So lag z. B. der Tod für das Heil der ſündigen Welt außer Seiner Wahl; wohl aber blieb ihr Zeit und Stunde, Ort und Umſtände (ſowohl äußere als innere, unter welche letztere man auch die moraliſchen Motive und die Intenſität derſelben mitrechnete) anheim geſtellt.

Sehr conſequent mußte ſodann die Antwort auf die Frage über das Verdienſt Chriſti ſehr mager ausfallen. Daſſelbe wurde bloß auf die Verherrlichung Seines Leibes beſchränkt, und das, wie geſagt, ſehr conſequent; denn der Beitrag der Menſchheit beſtand ja bloß in der phyſiſchen Leidensfähigkeit. Wenn es hoch kam, ſo nahm an jener gloria corporis die Seele Chriſti zwar — aber nur nach ihrer ſogenannten untern Abtheilung Theil, weil auch ſie mit gelitten, (z. B. Angſt und Traurigkeit); die höhere Abtheilung aber (gleichſam das zweite Stockwerk) war davon ſchlechterdings ausgenommen, indem die Seele Chriſti in dieſer Beziehung vom Augenblicke der Conception an — ununterbrochen im Genuſſe einer beſeligenden Anſchauung Gottes geweſen war *).

2. Ungleich größer aber waren die Schwierigkeiten, die aus dem Zwieſpalte hervorgingen, in welchen ſich dieſe Doctrin mit den Thatſachen der heiligen Geſchichte ſetzte.

---

*) Außer der gloria corporis ſoll ſich Chriſtus weder die gratia noch die visio beatifica der unio hypostatica verdient haben, und zwar: „Quia meritum non est nisi ejus, quod nondum habetur; unde, si Christus ista meruisset, sequeretur, quod aliquando iis caruisset.“ So Thomas von Aqnin Q. 9, a. 3. — Nach dem Dogmatiker Antoin im 18. Secul. iſt der Satz: Christus sibi et humano generi proprie meruit, einer de fide.

Hieher gehören vorzüglich das Gebet Chriſti ganze Nächte hindurch, die Er auf Bergen, Allein ohne Zeugen, durchwachte; und das Geſtändniß Chriſti über Seine bloß relative Allwiſſenheit.

Auch für dieſe Irrgänge fand die dialectiſche Gewandtheit einen ariadniſchen Faden, den ſie bald an die Idee eines Exemplar- oder Muſtermenſchen, bald an die Maxime der Legation anknüpfte, kraft welcher jeder Geſandte ſein Nicht-ſagen-dürfen als ein Nicht-wiſſen verkaufen dürfe; oder indem ſie endlich gar zur Unterſcheidung zwiſchen obern und untern Seelenkräften Zuflucht nahm.

Unter dieſen Vorausſetzungen nun glaube ich keineswegs zu viel behauptet zu haben, wenn ich ſagte: daß jene Zeit die Menſchheit des Welterlöſers fataliſtiſch aufgefaßt habe — daß dieſe Menſchheit, auch in der Wiſſenſchaft, der Gottheit in Chriſto hingeopfert worden für das Heil der Weltweisheit; und doch behauptete dieſe: daß der Weltheiland, wiewohl Er für Sich Nichts verdient habe, als die ſogenannte gloria corporis, doch für Sein Geſchlecht Alles, nämlich das ewige Heil und die Mittel dazu (die unbedingten und bedingten) verdient habe. Was konnte aber Der für Andere ſeines Geſchlechts verdienen, der für Sich ſelber, als wahrer Menſch nichts verdienen konnte, ſintemalen das Verdienſt in ſeiner Unendlichkeit nicht der menſchlichen Natur, wohl aber der perſönlichen Gottheit zugeſchrieben werden mußte? Wer hatte denn aber die unendliche Schuld in Adam contrahirt?! — war es der Logos oder der Geiſt Gottes? — vielleicht deßhalb, weil Er nach pantheiſtiſcher Anſchauung den Grund zum Abfalle ſchon in der Creation des erſten Menſchen gelegt hatte?! — Dann ließe ſich wohl Seine Vermittelung als

eine Art Verbeſſerung und Reintegration erklären, kraft welcher Er allerdings Sich ſelber, aber nicht für Andere genug gethan hätte. Und unerklärlich bleibt es mir: wie dieſelbe Zeit (die ſich die Frage: Warum ein Engel für die Menſchheit nicht genug thun konnte? theils aus der Endlichkeit ſelbſt einer engliſchen Natur, theils daraus, weil der Engel einer andern Categorie von Creaturen angehöre, ſo ziemlich beantwortete), wie dieſe Zeit mit dieſer halbwahren Antwort die alte Frage: Wie ein unendliches Verdienſt Gottes, von Gott dem Menſchen als endlichem Weſen zugerechnet werden könne? nicht ganz aus den Angeln hob.

So waren demnach die Schwierigkeit der alten Incarnationstheorie wohl für den Augenblick dialectiſch, aber nicht für immer metaphyſiſch überwunden. Daher dauerte es auch nicht lange, ſo rief dieſe Einſeitigkeit eine andere Theorie über denſelben Gegenſtand ins Leben, die das entgegengeſetzte Extrem von jener bildete. Es war die Theorie von Duns Scotus, der, im Gegenſatze zu Anſelmus und deſſen Vollender Thomas von Aquin, die Genugthuung Chriſti im Erlöſungswerke als einen bloß willkürlichen Act Gottes, folglich in Bezug auf die Reſtauration der Creatur zugleich als etwas Zufälliges und Außerweſentliches anſah. Die Hauptgrundſätze waren folgende:

a) Gott als Solcher bedurfte keiner Verſöhnung (Genugthuung), um dem Menſchengeſchlechte die Schuld und Strafe der Sünde zu vergeben. Es lag ganz in Seiner Allmacht: Wie Er dem Menſchen vergebe; ob ohne, oder mit Genugthuung.

b) Es gefiel Ihm aber, die Vergebung an den Tod Chriſti zu knüpfen. Er beſtimmte dem Kreuzestode Chriſti

den Werth einer unendlichen Genugthuung für die Schuld der Urſünde. Wie ſo? —

c) Da es nämlich in Gottes Allmacht ſteht, den Werth der Dinge zu beſtimmen; ſo konnte Gott auch den Tod Chriſti wirklich ſo betrachten, als ob derſelbe eine entſprechende Genugthuung ſey.

d) Der Menſch aber ſoll ſich dankbar in dieſe Anordnung Gottes fügen, im Bewußtſeyn: daß Gott freier Herr Seiner Handlungsweiſe ſey! — verſteht ſich auf dem Standpunkte des Indeterminismus, dem zu Folge der Wille Gottes nicht, wie bei St. Thomas dem Deterministen, unter der göttlichen Intelligenz ſtand.

Und wollte Gott! daß außer und neben dieſer zweiten Einſeitigkeit keine größere Seichtigkeit in Behandlung dieſes erhabenen Gegenſtandes der Welt- und Gottesweisheit aufgetreten wäre! Denn mit der pädagogiſchen Maximen-Weisheit Gottes in der Erziehung des Menſchengeſchlechts, die ſich mit dieſer letzten Anſicht eine Zeit lang verbinden ließ, hatte es bald, und zwar auf doppelte Weiſe, ſein Ende. Lag der Beſtimmungsgrund dafür: ob Etwas ein Aquivalent für die Schuld in der Urſünde ſeyn ſollte, nur in der abſoluten Freiheit (Allmacht oder Willkür genannt — gleichviel); ſo lag es auch nicht minder in derſelben, jenes Aquivalent im Allgemeinen, für die Individuen der Gattung, in beſtimmter Anwendung, bedingt oder unbedingt geltend (valent) zu machen.

Es konnte der Glaube allein ſeyn, der jene Anwendung vermittelte, es konnte aber auch Seine Willkür, Gnadenwahl ſeyn. Kurz: Hatte die Willkür einmal begonnen; ſo mußte man dieſelbe auch ihr Werk oder Spiel endigen laſſen.

Ferner, wenn man auch fand: daß Gott doch nicht rein willkürlich gehandelt habe, wenn Er dem Kreuzestode des unſchuldigen Chriſtus eine unendliche Genugthuung für das ſchuldige Geſchlecht beilegte, indem derſelbe als Abſchreckungsmittel von der Sünde ſeine Wirkung nicht verfehlen konnte; ſo mußte man doch, für den ſehr möglichen Fall des Abwirthſchaftens dieſer Maxime, auf eine andere und ausgiebigere denken; — und dazu hatten grade Diejenigen das Vorrecht, die jene Taxation von Seite Gottes in Seiner Liebe zur Menſchheit zuerſt als eine politiſche Fiction erkannt und erſchauet, und dadurch zugleich dem Alten der Tage in die Spielkarten geſchauet hatten. Die allgemeine Firma aber, unter der ſich jene Bevorrechteten der allgemeinen Bevormundung emancipirten, lautete dahin: Daß bloße Beſſerung genugthue — aus dem einfachen Grunde: weil Sünde das Erbtheil aller, ſelbſt der freien Creatur in ihrer Endlichkeit ſey — und eben in dieſer ihrer Endlichkeit gegen ein unendliches Weſen gar keine Schuld im eigentlichen Sinne, d. h. keine unendliche, contrahiren könne.

Mir aber gilt die alte abgenützte Scheidemünze der Scholaſtik mit der Aufſchrift: Ein endliches Weſen aber kann eine unendliche Schuld contrahiren, nichts, ſo lange ſie nicht umgeprägt iſt — und ſie hält allerdings den Prägeſtock noch aus.

Denn in der Endlichkeit als ſolcher (Creatürlichkeit) liegt freilich ſo wenig das Vermögen eines unendlichen Verdienſtes, als das einer unendlichen Verſchuldung; — wohl aber in ihrer Beſtimmung zur Unendlichkeit, die alsbald zugeſtanden werden muß, wenn der Liebes- und Lebensverkehr zwiſchen Gott und der freien

Creatur (nach Vernunft und Willen, als den Grundkräften derſelben) anerkannt wird *). Nur in dieſer Stellung des Geiſtes zu Gott kann der Geiſt bei all ſeiner Endlichkeit (Creatürlichkeit), einerſeits ſo gut eine unendliche Schuld contrahiren — als die bloße Creatürlichkeit andererſeits denſelben von einem unendlichen Verdienſte zur Genugthuung für jene nicht ausſchließt. — In der bloßen Endlichkeit als ſolcher kann, wie geſagt, die beſagte Unmöglichkeit nicht liegen; dagegen aber kann dieſelbe durch andere Verhältniſſe herbeigeführt werden. Wie ſo?

Denn ein Anderes iſts: ein unendliches Verdienſt an und für ſich zu Stande bringen; und ein Anderes: dasſelbe in ſeiner Relation auf eine und für eine unendliche Schuld (für ſich oder für Andere — gleichviel) zu bewirken.

Alles und jedes Verdienen kömmt nur durch freies Dienen zu Stande; der Freiheit Sohn aber iſt der Herr ſelbſt — Gott der Unendliche, Der in Seiner Huld die freien Weſen ſchuf, und Sich ſelbſt als Ziel für ſie zur freien Wahl aufſtellte. Wer den Unendlichen im freien Dienſte gewonnen — hat unendliches Verdienſt, weil er den Unendlichen verdienet; wer Ihn verloren, in gleich freier Geringſchätzung Seiner unendlichen Huld — hat eine

*) Die alte Schule beſtritt (nach Ariſtoteles) aus der Idee der Endlichkeit (Creatur) eine vollkommene Gotteserkenntniß nicht bloß für Menſchen und Engel, ſondern ſie beſtritt dieſe auch für den Geiſt des Menſchenſohnes. — Hat aber die neue Schule, als grobe Verächterin der Scholaſtik, eine feinere Sprache geführt, wenn ſie an dem Gottmenſchen die Judaismen eben ſo natürlich und nothwendig findet, als ſie einen Tituskopf bei Ihm ganz unnatürlich finden würde?

unendliche Schuld ſich zugezogen, weil der Unendliche, einmal verloren, ſich nicht wiedergewinnen; einmal gewonnen, ſich nicht wieder verlieren läßt. Nur die Huld führt zur Schuld, durch den Ziſchlaut der alten Schlange.

Ja, von erhabener, aber auch ſchwindelnder Höhe iſt das Ziel der Geiſter — denn Gott ſelbſt iſt nur der Höchſte, weil Er iſt der Seynde ſchlechthin; deßhalb iſt auch unermeßlich tief ihr Verfall im Abfalle von Ihm. Dieß iſt das Schickſal (fatum), welches das ganze Reich, der reinen wie der verhüllten Geiſter, unerbittlich beherrſcht. Und von einem Ende zum Andern ertönt auf die Frage: Was kann das Geiſterreich geben, damit es ſeine gefallenen Geiſter löſe? — die Eine Antwort: Nichts! und in alle Ewigkeit tönt es wieder: Nichts! — und auch die Geiſter des Menſchengeſchlechts ſtammeln ihr gebrochenes Amen! Denn wenn es unter den Letztern auch Einige gegeben hätte, die, ausgerüſtet mit einem magnetiſchen Tiefblick für den geheimen Organismus des Naturlebens, in dieſem das, nur der Natur vergönnte Wunder der Reverſibilität erſchauet hätten; würden ſie es wohl gewagt haben, jene Anſchauung, bei aller Sicherheit, als Wunſch über ihre Lippen zu bringen: Rorate coeli justum desuper, et terra germinet salvatorem!? Wer hätte den Muth gehabt, der verſchmähten Liebe zuzurufen: Gib der Erde einen zweiten Adam, Der Du ihr den erſten gegeben haſt! — Und doch iſt es ergangen aus dem Munde der ewigen, wenn auch verkannten Liebe, das Segenswort: „Der Same des Weibes wird der Schlange den Kopf zertreten." O, welche Fülle der Reichthümer von Weisheit und Liebe Gottes! — Aber auch ewig Preis und Dank Dem, Der als Schlangentreter von dem ewigen Vaterauge in der Zukunft erblickt, deßhalb in der Zeiten Fülle vom Arme Seiner All-

macht auf die dürre Erde gepflanzt wurde, und Der da lösete die ſieben Siegel an jenem, von Außen und Innen beſchriebenen Buche, von dem Johannes in ſeiner geheimen Offenbarung erzählt, daß auf die Frage des ſtarken Engels: Wer iſt würdig, das Buch zu eröffnen? Keiner, im Himmel und auf Erden, das Buch hätte eröffnen, ja nur anſchauen können. „Und ich weinte bitterlich," erzählt Johannes weiter von ſich, „weil Niemand ſich für würdig erfand!"

O ſehr wahr, Jünger der Liebe! Mit Dir weinte aber auch die ganze Erde — und würde ſich vielleicht ſchon blind geweint haben, oder in dieſer ihrer Thränenfluth untergegangen ſeyn; wenn nicht Derjenige, von Dem der Aelteſten Einer zu Johannes, ihn tröſtend, ſprach: „Weine nicht! Denn ſiehe, es hat geſiegt der Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids!" — wenn nicht Derſelbe wirklich unter uns erſchienen wäre als das Lamm mit den ſieben Hörnern, zu löſen die ſieben Siegel. — Und kann dieſer Wandelſtern, unſere Erde, einen beſſern Hymnus anſtimmen, als welchen Johannes durch den ganzen Umkreis des Himmels vernahm: „Dignus est agnus, quia occisus est, accipere divinitatem (sapientiam, fortitudinem, gloriam, benedictionem" etc.)? —

O laſſet mich Alle auch mein Lied wiederholen:

„Von Liebe nur durchdrungen,
Haſt Du ſo viel gethan; —
Und doch biſt Du verklungen,
Und Keine denkt daran!!"

Geſcheiten Leuten iſt gut predigen, pflegen Sie, lieber Oheim! zu ſagen; und ſo hoffe ich auch, daß die letzten Seiten dieſes Schreibens einen Commentar abgeben dürfen

über die Hauptpunkte meiner Incarnationstheorie auf den erſten Blättern desſelben.

Sollten ſie aber wider Willen und Vermuthen ein Schwert ſeyn für Ihre Bruſt; ſo betrachten Sie es als ein ſolches, wie es Simeon der Hochgebenedeiten und ihren Verehrern weisſagte: — laſſen Sie nämlich die Gedanken Ihres Herzens bald offenbar werden

Einſiedeln am Feſte Mariä Lichtmeß 1828.

Ihrem

entzückten Neffen

Thomas Wendeling.

Eilfter Brief.

Mein Thomas!

Recht habe ich geleſen, denn ich habe zu wiederholten Malen geleſen: „Und — Keine denkt daran!" Ob ich Dich aber nicht mißverſtehe, wenn ich das Wort auf die chriſtlichen Confeſſionen beziehe, weiß ich nicht; doch ſchreibe ich heute, als ob jene Beziehung wirklich Deine Sache und Dein Ernſt wäre, und gebe Dir auch meinen Ernſt kund, welcher lautet:

Doch — Eine — denkt daran!
Sie hängt voll treuer Liebe
Noch ihrem Heiland an;
Und wenn Ihm Keine bliebe —
Sie kehrt ſich nicht daran!

Meinen Gedanken über Deinen vorletzten Brief iſt es übrigens ergangen, wie den fetten Ochſen im Traume Pha-

rao's: ſie haben ihre magern, und zwar in Deinem letzten Schreiben gefunden. Dir ſelbſt kannſt Du alſo zuſchreiben, wenn ich heute nicht darauf zu ſprechen komme; denn ungleich Wichtigeres, als alles Heidenthum in Leben und Wiſſenſchaft, habe ich heute mit Dir zu verhandeln, — ich möchte es faſt neues Heidenthum benennen, wenn ich nicht fürchten müßte, Dir in Deinem überreizten Gemüthszuſtande damit zu nahe zu treten. Dein letzter Brief macht zwar Deinem Herzen keine Unehre, aber wollte Gott, er brächte zugleich Deinem Verſtande Ehre!

Es hat mich ſehr gefreut, von Dir zu vernehmen, daß Du im Studium der ſogenannten Kirchengeſchichte Deinen Geiſt vorzüglich auf das innere Leben der Kirche, und zwar auf den Kern desſelben: die Ideenwelt des Chriſtenthums richteſt (die im Culte und im Rechte ihre äußere Geſtalt annimmt); allein ich zweifle, daß es Dich ſehr freuen wird, von mir zu vernehmen: daß Du durch die Kirchengeſchichte hindurchfährſt wie ein Vierzehnender durchs Geſträuch ſeines Geheges, um das alte Geweih abzuwerfen, wenn ihm das neue juckt. Zu dieſer Metamorphoſe kann ich Dir ſchon auf eine weniger gewaltſame Weiſe verhelfen.

Lieber Thomas! Einen Gedanken mußt Du in dieſem beſondern Zweige Deiner theologiſchen Studien ganz beſonders feſthalten, nämlich das Wort aus dem Munde unſers Herrn: „Selig, Wer ſich an Mir nicht ärgert.“ Der Theologe kann ohne den feſten Blick auf dieſen Polarſtern eben ſo um ſeinen Glauben an Den kommen, Der da ſprach: „Ich bleibe bei euch bis ans Ende der Welt“; als der Materialiſt im Studium der Profangeſchichte dieſe als Chronique scandaleuse aus der Hand wirft, mit dem Ausrufe: „Es iſt kein Gott, keine Vorſehung!“ Gott aber iſt nicht nur,

ſondern als der Seynde ſchlechthin, iſt er auch ſein Daſeyn durch ſich; und alle Weltgeſchichte iſt eine Mumie mit tiefen Thränenſpuren, die aber als Mumie die letztern nicht ſelber für die Nachwelt dolmetſchen kann, ob ſie nämlich jene Thränen vor Freude oder vor Jammer geweint habe. Sie muß alſo zwar zum Leben auferweckt werden; aber dieſes kann nur durch und in dem Geiſte Desjenigen geſchehen, Der an der Gruft des Lazarus ausrief: „Lazarus, Ich befehle dir, ſteh' auf!“ Wer an dieſe Belebung nicht glauben kann, der verſchone uns auch mit ſeiner Weisheit, die uns als Quelle jener eingetrockneten Thränenkanäle — Augenſchwäche oder Triefäugigkeit in der Kirche aufſtellt. Solch Einer muß ſich zuerſt zurufen laſſen: Freund, kaufe dir Augenſalbe, auf daß du erſchauen mögeſt, was das Wort des Auferſtandenen ſagen wolle! „Ich hätte euch noch Vieles zu ſagen: aber ihr könnt es noch nicht ertragen. Der Tröſter aber, der heilige Geiſt, wird euch in alle Wahrheit führen.“ Eine Verheißung, die den letzten Verkündigern des Evangeliums wie den erſten gilt! Und Derſelbe Geiſt iſt es, der die Verheißung Deſſen, der Ihn ſendete, noch zur Stunde erfüllt, nämlich: die Welt zu überführen von der Sünde, wenn ſie an Ihn als den der Gattung durch die Kirche Vermählten, nicht glaubt; zu überzeugen die Welt von der Gerechtigkeit in JEſu Chriſto, Der, nachdem Er unſer Gericht auf Sich genommen, unſere Gerechtigkeit iſt; und Der auch nach Seiner Aufnahme in den Himmel, durch Seinen Stellvertreter, den Geiſt Gottes, Seine auserwählte Herde als ein guter Hirt mit Gerechtigkeit führt und leitet, und ſo endlich die Welt auch von dem Gerichte überzeugt, das Er über den Fürſten dieſer Welt, als den Vater des Irrthums und der Lüge, immer noch fort hält.

Was aber machſt Du aus der lehrenden Kirche, welcher der Geiſt verliehen iſt, damit durch Denſelben zuerſt ſie, und durch ſie die hörende Kirche in alle Wahrheit geführt werde? — ? — Nach Deinen Ausdrücken zu ſchließen machſt Du ſie ja beinahe zur Mutter, wenigſtens der erſten Ketzereien, ſo wie vieler, ſich in den ſpätern Jahrhunderten daraus entwickelnden Halbwahrheiten! — Iſt das nicht eine Sprache, mein Thomas! die Jene führen müſſen, die ihre Trennung von der Kirche nur auf die Weiſe rechtfertigen können: daß ſie dem Lehramte in ihr, je früher deſto lieber factiſchen Irrthum nachzuweiſen ſtreben? — Sollteſt Du Dich etwa, wenn Du dieſes lieſeſt, wundern, wie Du zu dieſer Mundart gekommen ſeyſt; ſo kannſt Du hier Einiges als Antwort finden.

Gewiſſe Grundſätze, die zwar der geſammten Geſchichte des Chriſtenthums angehören, müſſen aber ganz beſonders in der Geſchichte des kirchlichen Lehrbegriffes feſtgehalten werden; ſie ſind folgende:

1. daß man den einzelnen Lehrbegriff anſieht als Product der Wechſelwirkung zwiſchen den Grundanſchauungen (die im Chriſtenthume, als einer welthiſtoriſchen Thatſache in Leben und Lehre, liegen), in ihrer Sollicitation auf den menſchlichen Geiſt, und zwiſchen der Rückwirkung des letztern, um jenes im Chriſtenthume Gegebene in ſeine Gewalt zu bekommen; kurz: der Lehrbegriff iſt das Product der Wechſeldurchdringung zweier Factoren, eines gegebenen Objects und vernehmenden Subjects, — oder: der Ausdruck der Selbſtverſtändigung des Chriſtenthums in ſeinen Gläubigen. Iſt dieſer intellectuelle Lebensprozeß einmal angefacht; ſo ſetzt er ſich allerdings fort, und zwar in einer beſtimmten Ordnung und

Geſetzmäßigkeit, weil die beiden Coefficienten ja ſelbſt unter dem Geſetze ihrer eigenen Natur ſtehen, welches aus dem Seyn ihrer beſondern Natur hervorgeht. Daraus ergibt ſich nun,

2. a. daß der geſammte wiſſenſchaftliche Zuſtand der Menſchheit in der Geſchichte des Lehrbegriffs nicht umgangen werden darf, eben weil er in ſeinem Einfluſſe auf den Geiſt die obbenannte Rückwirkung des letztern auf den Inhalt des Chriſtenthums jederzeit vermittelt und modificirt. Denn das Chriſtenthum iſt es nicht allein, welches als zeitliche Thatſache den Geiſt des Menſchen zur Verſtandesthätigkeit herausfordert; dasſelbe findet ſogar die Geiſter ſchon in jenen intellectuellen Proceß mit dem ganzen zeit-räumlichen Univerſum verflochten vor. Und auch umgekehrt behaupten die, aus dem Chriſtenthume ſich ſiegreich ins ſubjektive Bewußtſeyn erhebenden Ideen, auf den wiſſenſchaftlichen Zuſtand der Menſchheit einen eben ſo ſegens- als ſiegreichen Einfluß. Daß aber dieſer Sieg des Chriſtenthums in der Wiſſenſchaft ſich nur allmälig im Verlaufe der Jahrhunderte vollendet, das beweiſet in der Dogmengeſchichte der erſten Jahrhunderte die Herrſchaft Platoniſcher Ideen, der ſpätern aber die Herrſchaft Ariſtoteliſcher Begriffe. Selbſt Origenes, bei aller Originalität ſeines Geiſtes, konnte die Sache nicht über das Knie brechen; und wo er es wagte, brach er beinahe mit dem Geiſte der Kirche, die zu vielen ſeiner Behauptungen nicht Ja ſagen, aber ihr Nein auch erſt ſpäter rechtfertigen konnte.

Allein nicht jedes Product aus jenem intellectuellen Lebensverkehre entſpricht dem Geiſte des Chriſtenthums; denn der Einzelne oder die Einzelnen (in denen zunächſt ſich jene Formation des Poſitiven anſetzt) können ja irren — mit und ohne Wiſſen und Willen.

Der Geiſt des Chriſtenthums aber (der im Organismus desſelben in der Kirche, ſich offenbaren muß) wird dieſe ihm widerſprechenden Bildungen als Abnormitäten immer von ſich auszuſcheiden ſuchen. Die Geſchichte der Ketzereien iſt demnach ein wichtiger Theil in der Dogmengeſchichte, und zwar nicht bloß wegen der hiſtoriſchen Vollſtändigkeit, ſondern vorzüglich, weil von ihrem Ausfalle und Widerſpruche die Gegenwehr und Antwort der Kirche faſt immer modificirt wurde; und endlich deßhalb: weil das Leben ſich doch nur durch Lebensfunctionen manifeſtiren kann, unter denen die Ausſcheidung des Unverdaulichen und Fremdartigen, als innere organiſche Nothwehr, doch auch ihren Platz mit Ehren behauptet.

b. Der Lehrbegriff alſo, in ſeiner dem Geiſte des Chriſtenthums entſprechenden und widerſprechenden Entfaltung und Geſtaltung, wird des Einfluſſes von Seite der jedesmal beſtehenden Wiſſenſchaft nie los und ledig werden; da dieſe weſentlich nichts Anderes iſt, als die Selbſtverſtändigung des Denkgeiſtes über das Gegebene in der Sphäre der Natur und der Geſchichte.

3. Das jedesmal gewonnene Verſtändniß aber, in und nach dem Geiſte des Chriſtenthums über das Chriſtenthum als hiſtoriſche Thatſache in Lehre und Leben, iſt das Beharrliche in der Form desſelben, alſo weſentliche Form — Dogma, (die mit dem Weſen in ſeiner Beharrlichkeit, welches die welthiſtoriſche Thatſache ſelber iſt, nicht vermengt werden darf).

4. Die Verſtändigung über das Chriſtenthum läßt Grade und Steigerungen zu, die theils von der Intenſität der ſubjectiven Geiſteskräfte, theils von der Extenſität des

Horizonts in der Wiſſenſchaft abhängen; wobei nun wohl zu merken iſt: daß ein höheres Verſtändniß das niedere (über dieſelbe Sache in demſelben Geiſte des Chriſtenthums) nicht ausſchließt, wie etwa widerſprechende und entſprechende Verſtändniſſe einander ausſchließen.

5. Im chriſtlichen Lehrbegriffe in ſeiner Totalität als Formation des Poſitiven, liegt alſo ein doppeltes Element: ein Beharrliches und ein Bewegliches. Jenes iſt das, durch die bisherige Verſtändigung Gewonnene, — das auf- und abgeſchloſſene Dogma genannt; dieſes — das, noch factiſch in der Criſis zum ſichern Wiſſen befangene, — Meinung genannt. Die Letztere verdankt ihr Daſeyn größtentheils dem Conflicte zwiſchen der Weltweisheit (im weitern Sinne des Wortes) und der Gottesgelehrtheit; aber auch dem Streben, aus ſichern Vorderſätzen der Letztern Folgerungen zu ziehen, die aber um ſo unſicherer werden können, je weiter ſie ſich vom Fundamente entfernen. Wie z. B. die Vereinigung der Gottheit mit dem Leichname Jeſu Chriſti, in Folge der Vereinigung Jener mit der Menſchlichen Natur in Ihm.

6. Der ſpekulative Theologe kann ſich demnach ebenfalls auf doppelte Weiſe an jenem Lehrbegriffe vergreifen; er kann nämlich das Beharrliche als ein Bewegliches behandeln, und das Bewegliche in ihm als ein Beharrliches feſthalten, kurz: jedes der beiden Elemente dem andern zum Opfer bringen. Jenes Streben in einem Subjecte heißt Heterodoxie; dieſes Hyperorthodoxie. In der Mitte von beiden ſteht der Orthodoxe.

Dieſer ſucht nicht bloß das bereits Abgeſchloſſene zu er-

halten, ſondern auch das Bewegliche mit Jenem in Einklang zu bringen, ohne jedoch (was ſich von ſelbſt verſteht) jene Harmonie auf Koſten des Weſens und der weſentlichen Form durchſetzen zu wollen; ſo wie es ſich in Bezug auf Heterodoxie von ſelbſt verſteht: daß dort, wo ſelbſt das Beharrliche verflüchtigt wird, das Bewegliche in gewiſſem Sinne den Character des Unbeweglichen, momentan affectiren müſſe; und in Betreff der Hyperorthodoxie: daß, wo der Meinung ſchon die Ehre des Dogma's erwieſen wird, im Dogma ſelber, ſchlechtweg alle und jede Bewegung verworfen werden müſſe; daß ſelbſt das höhere Verſtändniß in ſeinem relativen Gegenſatze zum niedern (mit oder ohne Beihilfe und Anregung von Seite der weltlichen Wiſſenſchaft), wenn nicht als glaubenswidrig (häretiſch), doch als glaubensgefährlich (neologiſch) bezeichnet werde. Von ſolchen Gemüthern, wenn ſich noch politiſche oder hierarchiſche Gewalt und Macht mit ihnen paart, können nun allerdings ſchwere Ungewitter am Horizonte des kirchlichen Lebens zuſammengezogen, gewiß aber keine beſchworen und gebannt werden. Denn auch in den profanen Wiſſenſchaften, folglich auch in der Weltweisheit (als der Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften im formalen Sinne) gibt es ein beharrliches und bewegliches Element; und eben ſo iſt jenes beharrliche nicht bloß das jeder Wiſſenſchaft zukommende empiriſche Fundament, ſondern es iſt gleichfalls, wie in der höhern Theologie, die weſentliche Form, d. h. das jedesmal errungene und begründete Verſtändniß, welches ebenfalls auf einen dem Dogma ähnlichen*)

*) Aehnlichkeit iſt nur relative, partielle Gleichheit. So viel als Cautele gegen den möglichen Vorwurf: der Philoſophie das Diplom der chriſtlichen Dogmatik ausfertigen zu wollen, zu welcher Standeserhöhung jener vor allem Andern das poſitive Fundament, der Felſen im Strome der Zeit, (der Lehrkörper als Organ des heil. Geiſtes) abgeht. Al-

Character Anſprüche macht, und zwar Anſprüche, die in gewiſſen Zeitmomenten ſehr zudringlich werden, und die, wenn ſie deßungeachtet abgewieſen werden ſollten, in eine ſchwer zu verſöhnende Spaltung zwiſchen der Philoſophie und der Theologie übergehen müſſen, die auch für das äußere Leben der Kirche von unabſehbaren ſchädlichen Folgen ſeyn kann.

Dieſes Alles habe ich Dir vorangeſchickt, um einer Frage an Dich Eingang und günſtige Antwort zu verſchaffen; ſie lautet: Welche Stellung nimmſt Du als ſpeculativer Theologe (nach Deinen letzten Aeußerungen) gegen den Lehrbegriff Deiner Kirche ein? — ?

Du legſt der lehrenden Kirche zur Laſt: daß ſie von Chriſtus Einheit der Perſon, und Zweiheit der Naturen prädicirte, — und gerade in dieſem Vorwurfe mußt Du Dir, nach den obigen Grundſätzen den doppelten Vorwurf machen: daß Du erſtlich den Ausfall des Irrthums auf die Wahrheit, der hier die Gegenwehr der Kirche beſtimmen mußte, überſehen haſt; dann aber, daß Du jener Zeit die Naturphiloſophie und die rationelle Pſychologie des 19. Jahrhunderts unterſchiebſt, und dann ihr, wegen Nichtanwendung dieſer Schätze, den Stab brichſt.

---

lein — auch der Strom ſetzt Goldſand ab, nicht ſo die Sümpfe. Unter dieſe Goldkörner gehören freilich ſo wenig die Atome des Leucipp, als die Wirbel des Carteſius, aber auch nicht die angeborenen Ideen des antiken und modernen Platonismus, nicht die Categorien-Tafeln griechiſcher und deutſcher Peripatetiker, und die Categorien eines deutſchen Ariſtoteles. Jene wie dieſe haben, mit ihrer Dehnbarkeit und Schwere, den Goldcharacter eingebüßt, und alle Verſuche, ſie als Goldkörner feſt zu halten, iſt ſpeculative Sandwäſcherei.

Wenn die Ketzerei fortwährend in dem Gottmenſchen und Welterlöſer einen urſprünglichen Separatismus zweier Perſonen und zweier Naturen ſtatuirte, welcher erſt, durch die ſpäter verſuchte Vermittlung bald die eine bald die andere der zwei Naturen ſammt ihrer weſentlichen Form einbüßte, oder bald die Naturen bald die Perſonen aneinander leimte; was blieb der Kirche bei ſolchen Vorgängen anders übrig: als jenem urſprünglichen Separatismus gegenüber, eine urſprüngliche Vereinigung der zwei Naturen zu behaupten? — in welcher Behauptung dann, nach den damaligen Reſultaten der rationellen Pſychologie, die Einheit der Perſon involvirt war, gleichſam als der Schlußſtein, der jeder Trennung der Naturen ſo lange widerſtand, als er nur ein ganzer Schlußſtein blieb. — Auch darf in dem ganzen Vorgange der, in der Geſchichte der Wiſſenſchaften ſo mächtige Einfluß der Sprache nicht überſehen werden *). Das griechiſche Wort: Hypostasis heißt eigentlich Subsistentia, und kann offenbar nur auf abgeleitete Weiſe mit Perſon überſetzt werden; inſofern nämlich die perſönlichen Weſen vorzugsweiſe als Lebensprincipe in ſich ſubſiſtiren, d. h. nicht als theilweiſe Emanationen einer andern Subſtanz, in und mit welcher ſie allein beſtehen **).

---

*) Wem ſollte aus der Geſchichte der Philoſophie z. B. unbekannt ſeyn, wie lange die Idee des höchſten Gutes (summum bonum) unter dieſer cruden Hülle die Moralphiloſophen zum Beſten gehabt hat?

**) Wie lange jenes griechiſche Wort ſeine Herrſchaft in dem durch die Ueberſetzung acquirirten Sinne behauptete, beweiſ't eine Stelle aus Hugo von St. Victor, der den Einwurf: „Si filius Dei assumpsit animam, assumpsit et personam, quia anima est substantia rationalis et natura individua (subsistens per se)“ auf folgende Weiſe widerlegt: „Hoc utique consequens ſuisset, si prius ſuisset

Wenn nun alſo die Kirche ſich gegen den urſprünglich getrennten Beſtand der beiden Naturen erklären mußte; ſo hatte ſie auch nur die Wahl: entweder die göttliche Natur in der creatürlichen, — oder dieſe in jener abſoluten ſubſiſtiren zu laſſen; und bei ſolch' einer Wahl ſich für das Entweder zu entſcheiden, hätte doch nur einer, von Gott ganz verlaſſenen Inſtitution einfallen können.

Ein Anderer als Du könnte mir hier freilich à la Voltaire einwenden: Was die gelehrten Leute in der damaligen Zeit nicht wußten, hätte doch der heilige Geiſt wiſſen, und es den Nichtwiſſern für die Unwiſſenden mittheilen ſollen. — Eine Höflichkeit aber erfordert die andere, und deßhalb würde ich ſtatt der Antwort weiter fragen: Warum mag wohl derſelbe Geiſt (der durch den Mund der Propheten ſchon im alten Bunde geredet) durch Moſes Mund nur die Einheit, und nicht die Dreifaltigkeit Gottes dem auserwählten Volke verkündigt haben? Die Antwort wird ſich wahrſcheinlich einerſeits auf die pädagogiſche Weisheit Gottes, und andererſeits auf die Vielgötterei der alten Welt berufen, die einen ſolchen ſtrengen Gegenſatz nothwendig machte. Oder, wenn Moſes in ſeinem Berichte über das ſechs Tagewerk in der Weltſchöpfung, auf die Geburtswehen der Mutter Erde keine Rückſicht nimmt, (wie ſolche doch der heidniſche Titanen-

anima Christi, quam assumeretur. Sed ideo non assumpsit personam, quia non erat persona, quod assumpsit. Animam nempe creando assumpsit, et assumendo creavit." S. Petavius de incarnatione l. v. c. 7. n. 8. Man ſucht aber in Petavius umſonſt eine Antwort auf die nicht zu umgehende Frage: Ob die noch unperſönliche Seele bei der urſprünglichen Annahme, auch eine unperſönliche nach dieſer immerdar geblieben ſey?

Mythus berichtete) ſondern jedes der drei Reiche auf derſelben in der beſten Ordnung nacheinander eintreten läßt; ſo hat es allerdings den Anſchein: als wäre nur das cosmiſch-plaſtiſche Moment in der Erdbildung ohne allem acosmiſchen Getümmel, vor ſeiner ſchönen Seele geſtanden; allein warum nicht auch die große Wahrheit in den Worten ſeines und unſers Herrn: „Ich hätte euch noch Vieles zu ſagen, aber ihr könnt es nicht ertragen.“

Doch wie oft, mein lieber Thomas! glaubt der Einzelne, wie ganze Zeitalter, hinlänglich ſtarke Schultern zu haben, — und iſt doch nur der Blinde in der Gellert'ſchen Fabel, dem der Lahme die Augen dafür lieh, daß er ihm mit ſeinen ſtarken Schultern auf- und forthalf! Der Alte der Tage, Der alle Zeiten und alle Kräfte kennt und gegenwärtig ſchaut, denkt anders und beſſer für uns. Und ſo laß Dir nun von der Kirchengeſchichte ſagen: daß eben jene Einheit der Perſon in Chriſto, wie ſie zu Zeiten des Neſtorius und Eutyches der Schlußſtein war, ſo auch während der Ausbildung und Fortpflanzung der arianiſchen Ketzerei der ſpätern Zeit der Eckſtein ward, den zwar damals die Bauleute größtentheils verworfen hatten, der aber auch auf ihr hohes und hohles Kuppelgebäude mit ſeinen nach allen Weltgegenden hin ausgreifenden Hallen ſich ſtürzte, und es in Staub zertrümmerte *). Derjenige muß die Kirchengeſchichte nur wie

*) Dieſe Ausbildung erhielt jene Ketzerei vom Diacon Aetius zu Antiochien und von Eunomius, Biſchof zu Cyzicum. Beider Anhänger wurden Anomöer oder (richtiger) Heteraufianer genannt. Und nachdem der Arianismus ſchon unter Arcadius und Honorius (Söhne Theodoſius des Großen) bis auf wenige Ueberreſte aus dem römiſchen Reiche verbannt war, ſo ſchlug er doch neue Wurzeln bei den fremden Nationen an den Gränzen des Reichs, vorzüglich bei den Gothen, Vandalen, Burgundionen und Longobarden.

ein Zeitungsblatt in der Hand getragen haben, dem ſich nicht der Gedanke aufgedrungen hat: daß jener deiſtiſch-arianiſchen (beſſer: ahrimaniſchen) Secte zur völligen Weltherrſchaft nichts abging, als der Vorſchub von Seite der Kirche mittelſt des Lehrbegriffs von einer Duplicität der Perſonen in Chriſtus. Indem aber ein Hermenegild in Spanien für die Einheit der göttlichen Perſon, ſein königliches Haupt unter das Beil des Henkers, legte er als Blutzeuge auch den Grund zur Entfernung des Arianismus im weſtlichen Europa für immer.

Auch darf mir Keiner ſagen: daß, bei allem wohlthätigen Einfluſſe dieſes ſo geſtalteten Dogma's auf die ſpätern Jahrhunderte, doch nur durch eine Art Irrthum der Wahrheit Rath und That verſchafft worden ſey. — Das wäre allerdings ein Zug durch die Kirchengeſchichte, der, wenn er auch eben keinem Striche durch die Eigenſchaften Gottes, doch einem Nebelſtreife ähnlich ſähe, der ſich zum Sonnenflecken in der Lichtſcheibe der göttlichen Vorſehung geſtaltete. Aber, wie geſagt: Keiner darf mir das erwidern, der einerſeits mit ſeiner Kirche noch an eine Prädeſtination zur ewigen Seligkeit glaubt, und andererſeits doch unter jener Art Irrthum die (von Dir ſo genannte) chriſtlich-fataliſtiſche Auffaſſung des Heilandes verſteht. Denn unter dieſem chriſtlichen Fatalismus oder Determinismus kann ich nur die Prädeſtination zum Heile verſtehen, die auch Jeder gern ſo annehmen wird, der da weiß, was er glaubt, wenn er im erſten Adam den Vater und Repräſentanten des ganzen Geſchlechts anerkennt. Denn muß ein Solcher nicht, kraft der Idee jener Repräſentation, zugleich conſequent annehmen: daß, wenn der Urmenſch ſeine Freiheitsprobe anders beſtanden hätte, ſeine ganze Nachkommenſchaft eben ſo Erbe des, über

ſeinen Gehorſam verhängten Segens geworden wäre; wie ſie leider! der Erbe des vom Ungehorſam bedingten Fluches geworden iſt? Und was gehörte wohl zu jenem Erbſegen, (da zum Erbübel der leidige Kampf und die Entſcheidung des Willens gehört), wenn nicht der Zuſtand dahin gerechnet werden dürfte: jener Entſcheidung und jenes Kampfes als einer problematiſchen Sache enthoben, und doch ſeines ewigen Heiles in und durch Gott gewiß zu ſeyn? — Ferner, ſpricht nicht jede chriſtliche Confeſſion jenes Individuum unſers Geſchlechtes ſelig, das, wenn auch ohne Willensentſcheidung, doch nicht ohne Gnade in der Taufe (kraft welcher ihm das Verdienſt des Weltheilandes zugerechnet wird) aus der Welt gegangen iſt? — Freilich, wenn Gott nie einem Geiſte die factiſche Willensentſcheidung nachlaſſen könnte; ſo hätte Er allerdings dieſelbe auch nicht dem creatürlichen Geiſte des Menſchenſohnes nachlaſſen können, ſelbſt wenn Er in Seiner Allwiſſenheit den unbedingten Gehorſam des Letztern wirklich vorausgeſehen; jenes Nichtkönnen hieße aber doch wohl Gotte Gränzen ſetzen, die ſich mit dem Ausſpruche: „Quos praescivit, illos et praedestinavit" durchaus nicht vertragen wollen. Hat doch ſchon St. Bernardus (in dem Tractate vom freien Willen) die Willensfreiheit Chriſti auf Erden als einen Zuſtand ſich vorgeſtellt, welchen er dem Zuſtande der Seligen im Himmel gleichſetzte.

Du ſiehſt alſo: daß ſich mit dem, von Dir ſo benannten chriſtlichen Determinismus in Bezug auf die Perſönlichkeit des Menſchenſohnes, immer noch ein apoſtoliſch-chriſtlicher Sinn verbinden läßt; — und daß andererſeits die Behauptung: die Vorſehung Gottes ſey durch eine Art Irrthum der Wahrheit zu Hilfe gekommen, ganz antichriſtlich wäre.

Auch haſt Du zu viel geſehen, wenn Du in der Anſelmiſchen Theorie von der ſtellvertretenden Genugthuung als Be-

dingung unſerer Erlöſung durch Chriſtum, die Nachwehen von der alten Incarnationslehre erblickſt. Die Idee von jener Genugthuung iſt, wie die Idee von der Gottheit und Menſchheit des Heilandes, ſo deutlich in der heiligen Schrift und Tradition niedergelegt, daß beide ſehr bald die denkenden Geiſter in der lehrenden Kirche ſollicitiren mußten, das Verhältniß beider Ideen im Geiſte der Kirche zu beſtimmen und zu begründen. — Und ſo wie die Erlöſung die Genugthuung als abſolute Bedingung; ſo ſetzte dieſe die Gottheit und Menſchheit in der Perſon des Erlöſers als gleiche Bedingung voraus, und ſie conſtruirte ſich in ihrer Nothwendigkeit theils aus der richtigen Idee von Sünde als einer unendlichen Schuld, theils aus der halbwahren Idee von Endlichkeit, (unter die man alles und jedes creatürliche Seyn, ohne Rückſicht auf perſönliches und unperſönliches Daſeyn, abſolut ſubſumirte); welche beide Ideen als ſolche in dieſem contradictoriſchen Gegenſatze allerdings keine Vermittlung zuließen; und deßhalb auch an keine Vermittlung zwiſchen der Unendlichkeit in der Schuld und der Endlichkeit im Verdienſte gedacht werden konnte; ſo lang jenes Verhältniß zwiſchen ihnen obwaltete.

Und Du haſt deßhalb ganz richtig bemerkt: daß, wenn ein Individuum einer beſtimmten Gattung eine unendliche Schuld zu contrahiren geeignet ſey, ein anderes Individuum derſelben Gattung auch ein unendliches Verdienſt erwerben könne; — aber vergeſſen haſt Du doch, hinzuzuſetzen: caeteris paribus; das zweite Individuum nämlich muß dem erſten in Allem gleich ſeyn, in deſſen Beſitze das Letztere vor dem Falle ſeiner Verſchuldung war. Und dieſer einzige Umſtand, damit er wirklich werde, poſtulirt allerdings ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit in die Geſchichte unſers Geſchlechts, eine unmittelbare Machterweiſung zum Heile der Menſchheit.

Aber fragen muß ich Dich: Ob jener Zeit dieſer erſte Verſuch (jene beiden Grundideen des Chriſtenthums in Einklang zu bringen,) verunglückte und verunglücken mußte, — ob jene Zeit, frage ich, der verſuchten Selbſtverſtändigung eine oder die andere von jenen Ideen, (die das objective Fundament dieſes ſubjectiven Verſtändniſſes hergaben) zum Opfer gebracht habe, wie es leider! jede Ketzerei von der erſten bis zur letzten (im Socinianism) ſo trefflich verſtanden hat? Und Das iſt es, was alle ſpeculativen Beſtrebungen in der alten Kirche bei aller Unvollkommenheit eben ſo ſchätzbar als ehrwürdig macht, weil ſich dieſelben nie an dem Einen Fundamente, was da ein für alle Mal gelegt iſt (an dem hiſtoriſchen Chriſtus) vergriffen haben; oder mit andern Worten: weil das objectiv Gegebene nie vom Subjecte verſchlungen wurde, in dem Beſtreben des Letztern, Jenes intellectuell zu durchdringen und ſo geiſtiger Weiſe zu bewältigen.

Der glückliche Erfolg aber in derlei Verſuchen hängt nicht bloß von der ſubjectiven Gewandtheit des Forſchers, ſondern auch von den objectiv gegebenen Verſtändigungsmitteln, oder (wie ich mich früher ausdrückte) von dem jedesmaligen Stande und Zuſtande der Speculation im Allgemeinen, und dann, von ihrem beſondern Einfluſſe auf die Hülfswiſſenſchaften der Theologie ab.

Und gewiß, wenn dem Anſelmus durch die Philoſophie ſeines Jahrhunderts das Innere der Phyſis nach ihrer objectiven und ſubjectiven Seite ſo aufgeſchloſſen geweſen wäre, wie es uns glücklicher Weiſe aufgeſchloſſen iſt; er hätte eine beſſere Theorie über die Incarnation und die hypoſtatiſche Vereinigung in ihr, und ſodann auch eine befriedigendere Sa-

tisfactions=Theorie ans Licht geſtellt, als Dir jene wie dieſe gelungen iſt; — und ſo ſtände ich bei dem Kerninhalte Deines letzten Schreibens.

Ich rede zuerſt von der hypoſtatiſchen Vereinigung.

Auch ich bin der Meinung: daß die Perſönlichkeit des menſchlichen Geiſtes der Perſönlichkeit des göttlichen Logos, als der zweiten Perſon in der Gottheit, nicht zum Opfer gebracht werden müſſe, um eine ſogenannte hypoſtatiſche (perſönliche) Vereinigung der beiden Naturen (Subſtanzen) metaphyſiſch zu begreifen; — ohne aber mit Dir jene Hypoſtaſirung, als eine Communicatio Idiomatum d. h. als totale Durchdringung des geiſtigen vom göttlichen Selbſtbewußtſeyn dem Inhalte nach, aufzuſtellen; welche Du überdieß ſpäter im Gottmenſchen weil als belohnende Verklärung für die Erniedrigung ſeiner menſchlichen Natur, eintreten läßt.

Um mich hierin nicht mißzuverſtehen, brauchſt Du Dir nur einige Gedanken aus der wiſſenſchaftlichen Trinitätslehre, wie ſolche der Inhalt unſers frühern Briefwechſels geweſen, ins Gedächtniß zurück zu rufen. Vor allem: daß das Selbſtbewußtſeyn des Abſoluten identiſch iſt mit der Dreiperſönlichkeit deſſelben als der Gottheit.

Daß dieſe Perſönlichkeit wie jenes Selbſtbewußtſeyn das Reſultat eines doppelten Prozeſſes iſt, des ſogenannt theogoniſchen (als realen) und eines formalen, wovon in jenem das Abſolute Princip ſich duplicirt und zwar in den Momenten des Gegenſatzes und des Gleichſatzes, in dieſem aber jedes der drei realen Principe (Subſtanzen) ſein formales Bewußtſeyn ſich erzeugt durch die Thätigkeit, in der jedes ſich

durch ſeine Beziehung auf die Anderen, von jedem derſelben unterſcheidet, und zugleich dieſe Thätigkeit auch Sich ſelber als Princip beziehend, ſich als dieſes Princip denkt (d. h. weiß). Kurz: die Unterſcheidung ſowohl zwiſchen Thätigkeit und Seyn in ſich als in den Andern, und daher auch die zwiſchen Seyn und Seyn (Princip und Princip) vornimmt. Dich wird wohl der Umſtand: daß ein Bewußtſeyn ſich aus mehreren zuſammenſetze, am wenigſten befremden; der Du weißt:

a. daß das Naturprincip (Phyſis) ſein Streben zum Gedanken in unzähligen Individuen als Exemplaren und Repräſentanten der Subjectivirung ſeiner vorausgeſetzten Objectivität (dieſer Verinnerung ſeiner Veräußerung auf der gemeinſamen Baſis der Materialität) zum Abſchluſſe bringt.

b. daß die Form-Einheit des Bewußtſeyns im Menſchen (weil er die reale Syntheſe von der Antitheſe im creatürlichen All iſt) ſich zuſammenſetze aus dem Bewußtſeyn der Pſyche und aus dem Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes und zwar in der Weiſe: daß Jenes zu dieſem erhoben und darum dieſem untergeordnet iſt im Tagsleben; dagegen aber vice versa das Selbſtbewußtſeyn dem pſychiſchen im Naturleben untergeordnet iſt, ohne jene formale Einheit des menſchlichen Bewußtſeyn aufzuheben, in welchem Falle der Menſch ſeiner Träume ſich nicht bewußt werden könnte; eine Erſcheinung, in welcher der Geiſt außer dem ſchwachen Antheile ſeiner unwillkürlichen Beobachtung des Bilderſpieles in der ſchematiſirenden Phantaſie, ſonſt allen freien Einfluß auf die Anordnung desſelben verloren. Unter der formalen Einheit ſteht alſo das Denkleben

der Seele wie des Geiſtes — und wenn auch mit abwechſelnder Vorherrſchaft des einen oder des andern Lebensprincipes; ſo doch ohne Nachtheil für die Eine Perſönlichkeit des Menſchen, wie Er auch factiſch jedem Vorgange in der einen wie in der andern Region ſeines Doppellebens das Siegel der Ichheit aufdrückt, die in ihrer Reinheit allein ſeinem Geiſte zuſteht. Und nur unter dieſer Vorausſetzung hat ſeine Redeweiſe einen Sinn, wenn Er z. B. ſagt: Ich bin krank, da doch nur ſeine Seele an Zahn- oder Kopfſchmerzen leidet*).

Dieſe Gedanken vorausgeſchickt, können wir nun mitſammen den letzten Schritt wagen, und von der Syntheſe weſentlich verſchiedener Subſtanzen im relativen Daſeyn, zur höchſten Syntheſe aufſteigen, d. h. zur Vereinigung eines abſoluten Prinzipes mit dem Menſchen als Vereinweſen.

Auch hier wird ſich eine Ichheit, als jene formale Ein-

*) Sehr richtig bemerkte Dr. G. H. Schubert in ſeiner Symbolik des Traumes: „Ueberhaupt iſt im Traume mehr jener Theil unſers Selbſt, welchen wir zum Unterſchiede vom Geiſte Seele nennen, vorherrſchend, und auf ſeine ihm eigenthümliche Weiſe thätig, während hierbei der Geiſt mehr oder weniger nur paſſiver Zuſchauer bleibt.“ — — Nicht ſo richtig aber von unſerm Standpunkte aus iſt die Fortſetzung: „Geſchieht es nun, daß eine im Sonnenlicht von Oben erſtarkte Seele (auch aus eigenem Antriebe) im Traume ihre Richtung nach Oben nimmt; ſo trägt ſie den Geiſt auf ihren freigewordenen Schwingen mit empor u. ſ. w.“ Sowohl dieſe freie Richtung des Naturlebens, als die Combinationen desſelben nach den Geſetzen des Contraſtes (Ironie der Naturſeele) können nur vom hylozoiſtiſchen oder gar pantheiſtiſchen Standpunkte der Naturwiſſenſchaft der Naturſeele beigelegt werden. S. die erſte Abtheil. der Vorſchule, 2. Beilage.

heit, vorfinden, unter der göttliches und geiſtiges Leben (nach der ſubſtanziellen Verſchiedenheit ihres Prinzips) mit abwechſelnder Vorherrſchaft des einen und des andern wirkſam ſind; nur mit dem Unterſchiede: daß, ſo wie ſchon die urſprüngliche Verbindung beider Naturen (der göttlichen mit der menſchlichen) vom Willen der göttlichen Perſon abhing, ſo auch dieſe Vorherrſchaft des einen Lebens vor dem andern von demſelben abſoluten Willen abhängig iſt, an den ſich überdieß der creatürliche Wille in unbedingtem Gehorſam ohnehin ergeben hat; wohingegen in der menſchlichen Natur (als Syntheſe) das unfreie Naturleben in ſeiner Emancipation vom Geiſte dieſem Reflexe von der Emancipation des Letztern von Gott jenen Wechſel in der Vorwaltung geltend macht und beſtimmt, ohne Rückſicht auf den freien Geiſt.

Und jetzt erſt iſt der Schlüſſel gefunden, der uns die ſonderbaren Erſcheinungen und Aeußerungen im Leben des Menſchenſohnes erklärt; ohne daß wir, wie die alte Schule zu Fictionen unſere Zuflucht nehmen müßten, die ſeine geiſtige Perſönlichkeit beinahe ſelbſt zur Fiction gemacht hätten. Du wirſt nun ohne weitläufige Erörterung von meiner Seite begreifen: wie es geſchehen konnte, daß Derſelbe, Der da ſagen konnte: „Ich und der Vater ſind Eins" auch ſagen durfte: „Wer Mich ſieht, ſieht den Vater." Sichtbares und Unſichtbares, Ewiges und Zeitliches ſtanden ja unter der Ichheit, als der gemeinſamen Form alles Lebens. Du wirſt begreifen: wie Derſelbe, Der da bethen konnte: „Verkläre Mich, Vater mit der Klarheit, die Ich bei Dir hatte, ehe die Welt war," ein andermal Seinen Jüngern geſtehen mußte: „Er wiſſe als Sohn weder den Tag noch die Stunde des Welt-Endes;" nicht zu gedenken der Bitte am Oelberge, — und des Angſtrufes am

Kreuze aus dem Munde Deſſen, Der da ſprach: „Reißet dieſen Tempel nieder, am dritten Tage werde Ich ihn wieder aufbauen;“ oder: Wie der Vater das Leben in Sich hat, ſo hat Er auch dem Sohne gegeben, das Leben aus Sich zu haben.“

Das Bewußtſeyn des Menſchenſohnes war in materieller Hinſicht (d. h. in Hinſicht auf das Was, das gewußt werden konnte) nicht durchaus identiſch mit dem Bewußtſeyn des Logos; aber (und das iſt die große Hauptſache) in keinem Momente Seines Daſeyns konnte er als Menſch nicht wiſſen, daß Er urſprünglich und unzertrennlich vereint ſey mit dem Logos Gottes; welche Unmöglichkeit des Nichtwiſſens immer die Wirklichkeit d. h. Einheit des formalen Selbſtbewußtſeyns beider Subſtanzen in ihrer realen oder faktiſchen Einigung vorausſetzt; ohne mit der alten Schule die Seelenkräfte des Menſchenſohnes mechaniſch nach Stockwerken (wahre Stockſtreiche für die Wiſſenſchaft) in höhere und niedere abzutheilen, und jenen mit Ausnahme der Letztern eine unmittelbare Anſchauung der Gottheit für immer und von jeher zu vindiciren. Der Weltapoſtel Paulus ſagte ja vom Sohne der Jungfrau: „Er iſt uns in Allem gleich geworden, die Sünde ausgenommen; in dieſer Behauptung aber liegt wohl nicht: daß Derſelbe im Mutterleibe ſchon der beſeligenden Anſchauung Gottes von Angeſicht zu Angeſicht, ununterbrochen für die höhern Seelenkräfte genoſſen habe; aber die urſprüngliche und perſönliche Vereinigung der zwei Naturen liegt in jenen Worten, um den Menſchenſohn von aller Sünde ausgenommen denken zu können.

Ich will Dir nun die Hauptpunkte meiner bisherigen Unterſuchungen in Kürze zuſammenſtellen.

a. In jeder Perſon iſt Weſen und Form zu unterſcheiden: Jenes iſt an ſich das Seyn (Subſtanz = Prinzip), dieſes iſt das Denken desſelben, wenn Es das Seyn zum Inhalte hat, und darum Wiſſen (Selbſtbewußtſeyn) iſt, aus welchem das Seyn als Weſen ſich zurücknimmt, und dadurch ſich zum geiſtigen Subjecte zum Ich (Perſon) wird.

b. In einer abſoluten Perſon iſt das Selbſtbewußtſeyn ein primitives oder unmittelbares, d. h. durch das Seyn urſprünglich und ausſchlüßlich vermittelt; in der creatürlichen Perſon aber ein nachfolgendes oder mittelbares weil durch die Differenzirung vom fremden Daſeyn eingeleitetes und unter Mitwirkung des eigenen Seyns vollbrachtes.

c. Jede reale Vereinigung einer creatürlichen mit einer abſoluten Subſtanz iſt eine perſönliche (Hypoſtatiſche) inſofern, als in der Gottheit (in der Perſönlichkeit des Abſoluten) jedes Moment im eigentlichen und eminenten Sinne, Perſon iſt. Deßhalb geſchieht auch die Benennung derſelben a parte potiori.

d. Aus einer ſolchen hypoſtatiſchen Vereinigung einer creatürlichen mit einer abſoluten und zugleich perſönlichen Subſtanz folgt noch nicht nothwendig: daß die Creatur an dem Selbſtbewußtſeyn der abſoluten participire, eben weil dieſe Theilnahme auch bedingt iſt vom Selbſtbewußtſeyn der creatürlichen Subſtanz, welches aber nicht nothwendig bedingt iſt von der Verbindung der Creatur mit einer abſoluten Perſon (wie wir dies in der Taufwirkung ſehen) und nicht nothwendig ausgeſchloſſen iſt von der Verbindung. In der Creatur aber als ſolcher pflegt das Bewußtſeyn ſpäter einzutreten.

e. Tritt aber in der freien Creatur die weſentliche Form (das Selbſtbewußtſeyn) ein; ſo iſt auch mit ihm zugleich das Medium vorhanden, an dem abſoluten Selbſtbewußtſeyn Theil zu nehmen, da eben das Selbſtbewußtſeyn der gemeinſame Typus von beiden iſt. Jedoch, ſo wie die freie Creatur einerſeits nur durch die Erſcheinung ihres eigenen Seyns dasſelbe als Prinzip (Subſtanz) zu erfaſſen im Stande iſt; ſo kann ſie auch andererſeits nur durch irgend eine Einwirkung von Seite des mit ihr verbundenen, abſoluten Prinzips und der dadurch bewirkten Erſcheinung in Ihr (z. B. eines mitgetheilten Gedankens) zum Wiſſen um das abſolute Prinzip in ſeiner Vereinigung mit Ihr gelangen.

f. Ferner: Jene Erſcheinung, die das Wiſſen der Creatur um ihre Verbindung mit einer abſoluten Subſtanz vermittelte, kann zurücktreten, ohne daß deshalb das Selbſtbewußtſeyn um jene Verbindung zurücktreten muß.

g. Endlich können jene Erſcheinungen als Inhalt des Selbſtbewußtſeyns wechſeln, ohne daß das letztere, als die allgemeine Form, ſelbſt einem Wechſel unterliegen müßte.

Und ſo hätten wir uns denn von der Union einer creatürlichen mit einer abſoluten Subſtanz nach Natur und Perſon — Ueberzeugung verſchafft; welche Union den Namen einer hypoſtatiſchen nach beiden Momenten (der Natur und Perſon) und im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne verdient; ohne eben das formale Selbſtbewußtſeyn der abſoluten Perſon ſeinem Inhalte nach, in dem Selbſtbewußtſeyn des creatürlichen Geiſtes jedesmal aufgehen zu laſſen.

Und ſollte Dir etwa die Einheit der Perſon bei der Zweiheit der Naturen in Chriſto (ja ſelbſt bei der Dreiheit der

letztern, da die menſchliche ſchon aus zweien beſteht), ſelbſt nach dieſer Erörterung doch noch Bedenklichkeiten machen; ſo erinnere Dich nur: daß Dir in der Trinitätslehre die Einheit der Natur in Gott bei der Triplicität der Perſonen (nach der Erklärung Auguſtin's, in Harmonie mit Leibnitz) keine Schwierigkeit gemacht hat. Denn wenn Leibnitz in Bezug auf die drei göttlichen Perſonen als drei Subſtanzen ſagen kann: **Sunt ergo tres substantiae singulares, relatio una absoluta illas complectens**; ſo läßt ſich dieſelbe Relation wohl noch leichter von zwei Perſonen (als reinen aber darum nicht gehaltloſen Formen) ausſagen und mit dem gemeinſamen Namen Perſönlichkeit bezeichnen. Ja noch mehr — iſt die Perſönlichkeit des creatürlichen Geiſtes im Vergleich mit der abſoluten Perſon, mehr eine Negation der Letztern zu nennen; ſo läßt ſich die Einheit der Perſönlichkeit im hiſtoriſchen Chriſtus nur vom Logos in Ihm ausſagen, nach der Weiſung: **Sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus. (Symb. ath.)**

Bei dieſer letzten Paralelle kann Dir überdies klar werden: daß die Ketzerei der Patripaſſianer nur vermieden werden könne; wenn die Einheit der Natur in der Gottheit bloß im formalen Sinne (d. h. als abſolute Relation der drei Realprinzipe zueinander nach Leibnitzer Bezeichnung) und nicht im numeriſch-realen Sinne verſtanden wird. Denn hat, wie Auguſtin ſchon richtig bemerkte, der Sohn nicht für Sich, ſondern nur in Bezug auf den Vater, Perſönlichkeit, (und **vice versa**, der Vater nur in Bezug auf den Sohn); ſo kann der Sohn nicht Menſch werden und leiden, ohne daß der Vater an beiden Zuſtänden participire. Iſt aber der Sohn Perſon für Sich, weil — nach dem Ausdrucke des Sohnes Selber — Ihm der

Vater verliehen hat, das Leben aus Sich zu haben, wie es der Vater aus Sich hat; ſo kann Er auch für Sich die Vereinigung mit der menſchlichen Natur eingehen, und zwar nach einer Idee, die nicht Seinem Selbſtbewußtſeyn allein, ſondern dem aller drei Perſonen angehört; oder, wie die Scholaſtik ſich hierüber ſehr richtig ausdrückte: Die Werke und Offenbarungen Gottes ad extra gehören der Idee, oder dem ewigen Rathſchluſſe nach, allen drei Perſonen an; wenn auch nur Eine von ihnen die Realiſirung oder die Aktualiſirung derſelben perſönlich zu leiſten hatte. Ueberhaupt macht dieſer Gedanke der Scholaſtik Ehre, und kann ſehr fruchtbar werden in Verbindung mit dem Gedanken von einem formalen Selbſtbewußtſeyn jeder der drei göttlichen Perſonen; welches letztere eben als die Quelle aller Ideen ad extra (d. h. in Beziehung auf ein creatürliches Seyn) feſtgehalten werden muß. So geht (wie gleichfalls in unſerer Korreſpondenz beſprochen) die göttliche Idee von der Weltcreatur, als der Complex der drei Negationsmomente hervor, die ſich einzeln in dem Selbſtbewußtſeyn der drei abſoluten Principe durch ihre gegenſeitige Unterſcheidung und Ausſchlüßung von einander einſtellen, und in deren Complexe der formale Gedanke von der Negation der abſoluten Perſönlichkeit liegt, der vom ſchöpferiſchen Willen nach ſeinen einzelnen Momenten realiſirt, die realen Principe des creatürlichen Univerſums liefert.

Zugleich wirſt Du einſehen: daß jene Ideen ad extra (unter denen die von der Schöpfung und Erlöſung der Welt Obenan ſtehen) als zum Inhalte des formalen göttlichen Selbſtbewußtſeyns gehörig, ſich von den realen Momenten des theogoniſchen Prozeſſes, (die ſich

unter der Idee der Selbſtverwirklichung des Abſoluten auffaſſen laſſen) dadurch unterſcheiden: daß ſie als ſolche noch nicht Thaten und Thatſachen oder Realitäten ſind; in dieſe aber überſetzt werden durch den Willen der Gottheit.

Ich hoffe, Thoms! letztere Gedankenreihe wird Dich wieder ausſöhnen mit der alten Schule, auf die Du ſo bitter zu reden kamſt, wenn auch nicht ganz ohne Grund, jedoch ohne gehörige Umſicht. Du haſt ja ſelber in einem Deiner frühern Briefe die richtige Bemerkung ausgeſprochen: daß die chriſtliche ſpeculative Scholaſtik ſich vorzüglich mit dem Chriſtenthume als einem gegebenen poſitiven Objecte beſchäftigt, und ſich allſeitig mit ſeinem theoretiſchen und practiſchen Inhalte befaßt habe; und daß erſt mit Carteſius (in der Zeit der Reformation) die Speculation ſich vom Objectiven und Poſitiven überhaupt zurück, und ins ſubjective oder pſychiſch-rationelle Element hinein gezogen habe; dieſen Gedanken halte ja, ſowohl beim Studium der ältern Kirchen- und Dogmengeſchichte, als bei der Väterlectüre ſtets feſt, und Du wirſt nie ſuchen, was dort nicht zu finden iſt, und doch Vieles finden, was Dir, je unerwarteter, deſto größere Freude machen wird. Wenn auch die alte Schule das göttliche Element in der Perſon des Heilandes oft auf Koſten des rein-menſchlichen hervorgehoben und gehandhabt hat; ſo ſind die ſpätern Zeiten ihr dafür doch großen Dank ſchuldig, den wir wenigſtens Gott nicht ſchuldig bleiben ſollten in Anerkennung Seiner Weisheit die nicht ſelten darin ſich in der Leitung ſeiner Kirche geoffenbart: daß dieſe in ihrer Glaubens- und Sittenlehre oft Anticipationen für die ſpätere Wiſſenſchaft gemacht, wie dieſe derlei auch für das Verſtändniß des geoffenbarten Glaubens gethan hat. Dorthin gehören jene überraſchenden Lichter

in den Aeußerungen der Kirchenlehrer, die den Leſer oft zur Frage verſuchen: Ob ſie wohl von dem verſtanden worden ſeyn der ſie zuerſt über die beredte Zunge brachte. Denn gegen die Vergötterung der Menſchennatur hat die alte Schlange nicht nur nichts einzuwenden, ſondern vielmehr für ſie alles anzuwenden; wohl aber hat ſie gegen die perſönliche Vereinigung der Gottheit mit der Menſchheit Alles aufzubieten. Denn ſo wie von der letztern Art Apotheoſe unſerer Natur jene Vergötterung ausgeſchloſſen iſt, und ausgeſchloſſen werden muß; ſo wird auch vice versa von jener erſten Selbſtvergötterung die Incarnation Gottes für überflüſſig erklärt und verworfen. — Und wenn, wie ich Dir bereits gezeigt habe, grade das Dogma von der hypoſtatiſchen Union die Ferſe war, mit welcher die ewige Wahrheit in der Wiſſenſchaft des Glaubens, dieſe Erde berührte; ſo dürfen wir uns auch nicht wundern, wenn die alte Schlange auch der Ferſe Jener nachſtellte, weil ſie nur von ihr den eiſernen Todesſtoß zu befürchten hatte.

Die neue Schule aber in der neueſten Zeit mag ſich die alte zweimal zum Muſter nehmen:

1. Daß, wie die alte Schule das göttliche, ſo die neue das menſchliche Element in der Perſon des Weltheilandes und in Seinem großen Erlöſungswerke eben ſo allſeitig erhebe, und zwar ohne Veruntreuung des bereits Gewonnenen. Wenn auch die alte Zeit der menſchlichen Natur im Erlöſungswerke keinen, ihrer geiſtigen Würde angemeſſenen Antheil einräumte; ſo geſchah es doch nur deßhalb, weil ihr das menſchliche Element nicht ſo bekannt war, wie das göttliche durch die alte Zeit der neuen Zeit bekannt iſt. Jene verſtand z. B. unter dem Eingeborenen, Den Gott dahingegeben, auf daß Alle, die an Ihn glauben, nicht ver-

loren gingen, immer nur den Eingeborenen von Ewigkeit; dieſe aber ſollte unter dem Eingeborenen auch den Menſchenſohn, und zwar nicht bloß in Bezug auf die jungfräuliche Mutter, ſondern auch in Bezug auf Gott verſtehen *), von welchem Er als der Erſtgeborene unter den vielen Brüdern, als der Erſtling der Auferſtehung für dieſelben beſtimmt war, und in dieſer ſeiner unvergleichbaren Würde, ohneweiters auch der Eingeborene des Vaters genannt werden kann.

2. Daß ſie das in Schrift und Tradition Gegebene eben ſo gewiſſenhaft ſchone, wie die alte Zeit. — Daß ſie ſich dieſe Schonung nicht oft genug zum Vorſatz machen könne, erhellt ſchon daraus, weil ſie ſelber der letzte Ring iſt an der Rieſenſchlange, die von jeher alle Poſitivität begeiferte.

So viel als Commentar über den Modus in der Incarnationslehre.

Ich ſtünde nun bei der Lehre von der Bedingung der Incarnation: da haſt Du mich aber leider! gar nicht befriedigt, abgeſehen von der rühmlichen Tendenz, die menſchliche Natur in ihrer geiſtigen Qualität, in der Perſon wie im Werke des Welterlöſers zu Ehren kommen zu laſſen. Wenn Du auch ſagſt: daß in Chriſtus, als dem Verſöhner der ſittlichen Gegenſätze der alten Welt, das Urverhältniß factiſch hergeſtellt ſeyn, und daß Er in dieſem Character eine unmittelbare Poſition Gottes ſeyn mußte, wie der Ur-

---

*) Aus der Unkenntniß der Phyſis, als des zweiten Elements der Menſchennatur, läßt ſich auch erklären: wie die alte Schule ſich die Leiblichkeit des Logos nie anders vorzuſtellen wagte, als in vollendeter Organiſation ſelbſt im Momente der Conception. S. Thomas v. Aquin Q. 33. a. 1, 2, 3.

menſch vor und ohne Fall; ſo ergibt ſich hieraus allein durchaus noch keine Idee von Genugthuung für Sein Geſchlecht. Der zweite Urmenſch iſt und bleibt doch bloßer Idealmenſch, zwar nicht ausſchließlich (wie in der Schule des hohlen Deismus) in der Lehre — als ſogenannter Weiſe von Nazareth, oder als der Socrates der Chriſten; ſondern auch im Leben, als lebendiges und lebensvolles Muſter für alle Lebensverhältniſſe nach Oben und Unten. Und dieſe Lücke mußte mich nach dem Inhalte Deines Letzten noch mehr befremden, da Du in der Theorie des Duns Scotus grade die Zufälligkeit im Erlöſungswerke am meiſten tadelſt. Iſt aber nur erſt die Genugthuung in ihrem moraliſch-nothwendigen Character aus der Erlöſungstheorie hinausgeworfen; ſo gibt es nur noch einen Schritt zum wahrlich hiſtoriſch-chriſtlichen Determinismus und Fatalismus. Wir reconſtruiren dann zwar ohne Chriſtus keine Weltgeſchichte mehr: aber dieſer Chriſtus tritt in dieſelbe ein, wie die Staubfäden in der Blüthe eines großen cosmiſchen Gewächſes — und fällt ab wie dieſe, iſt geweſen und iſt nicht mehr, hat verdient aber auch ausgedient!

Doch von dieſen und ähnlichen Theorien iſt wohl in unſerer Zeit wenig mehr zu fürchten; die letzte dürfte Schleiermacher geliefert haben *). Dagegen aber greift, wie ich ſchon in frühern Briefen erwähnt habe, ein anderes Syſtem um ſich, das zwar die Schuld Adams geltend macht; aber, wie mir ſcheinen will, auf eine faſt materialiſtiſche Weiſe. Ich bin aber leider! zu wenig Naturphiloſoph, um mehr als eine leere Meinung auszuſprechen; Dich aber, mein Thomas! möchte ich hierüber vernehmen — und ſo hätteſt Du ſogleich Gelegenheit, Deine Vermeſſenheit

*) Siehe hierüber die 1. Beilage.

und Vergeſſenheit wieder zurückzumeſſen und mich vergeſſen zu machen.

Ich habe mir unlängſt aus einer Schrift, die jenem Syſteme vorzüglich zugethan, die Ideenreihe des letztern excerpirt, die Du hier als Beilage erhältſt. Gott vermehre Deinen Glauben, Thomas, lieber Neffe! der Du geglaubt haſt ohne zu ſehen, und ſehend geworden biſt zum Lohne von Dem, Der da ſprach: „Selig ſind, die da nicht ſehen und doch geglaubt haben.“ Wie Viele aber gibt's leider! in unſerer Zeit, die da ſehen und doch nicht glauben mögen! Ich vernahm einſt an einer Table d'hôte auf einer Ferial-Reiſe, die ich als junger Theologe machte, ein Wort aus dem Munde eines Mannes, der im Rufe großer Gelehrſamkeit ſtand, das mir unvergeßlich bleibt, weil es als concentrirtes Glaubensbekenntniß aller Köpfe angeſehen werden kann, denen es gegeben iſt, das Leben der Menſchheit ſcheinbar von Oben herab, in der That über die Achſeln zu betrachten: Der Chriſtus der Katholiken, ſprach er, iſt eine Marionette, mit der die Gottheit ein pädagogiſches Schauſpiel für die Kinder dieſer Erde aufführt; der Chriſtus der Proteſtanten iſt ein wahrer Proteus, bald ein Doctor Fauſt im höhern Style und beſſerm Glücke, bald Doctor der Theoſophie, bald der Feuerſtein auf der Zündpfanne eines cosmopolitiſchen Licht- und Feuerzeugs, das eine geheime Illuminatenſecte erfunden und handhabt. — Sehe Jeder, wie ers treibe! Sehe Jeder, wo er bleibe! — ſo ſchloß er: — ich aber beſchloß bei mir: So kanns und darfs nicht bleiben!

Geſcheiten Leuten iſt gut predigen, ſagſt Du: — und ſo meint es auch

Kirchfels am Aſchermittwoch 1828.

Dein

alter Oheim
Peregrin Niger.

Postscriptum.

Ich will Dich zuerſt mit dem Ideengange dieſer Abhandlung bekannt machen. Er iſt in Kürze folgender:

A.

1. Die Incarnation des Logos bleibt die Grundbedingung der Menſchenerlöſung, dieſe mag nun möglich ſeyn ohne Genugthuung (für die Sünde als unendliche Beleidigung Gottes) oder mit Genugthuung.

Denn im letztern Falle kann die unendliche Genugthuung nur durch ein unendliches Verdienſt (als Vernichtigungsmittel einer unendlichen Schuld), und dieſes nur durch einen Gott zu Stande kommen.

Im erſtern Falle aber muß die Verzeihung der Schuld ohne Genugthuung, als Idee Gottes doch dem Menſchengeſchlechte promulgirt, oder ſelbſt in der Perſon des göttlichen Geſandten ſymboliſch dargeſtellt (manifeſtirt) werden. Deßhalb erhält auch dieſe Vorſtellungsweiſe den Namen der Promulgation und der Symboliſirung; ſo wie jene den Namen der vicariſchen Satisfaction.

2. Dieſe Theorie nun von einer ſtellvertretenden Genugthuung wird als rein juriſtiſch verworfen. Die andern Theorien aber werden ſodann directe oder indirecte auf dieſe reducirt, und dadurch ebenfalls abgethan.

3. Die eigentliche Stellvertretung aber wird endlich als eine Stelltretung aufgeſtellt, d. h. als eine Stel-

lung — Hintretung an die Stelle der ſündigen Menſchheit — nicht bloß *Darſtellung*; nicht als eine *Uebertragung*, ſondern als eine *Ertragung*, und zwar nicht der Schuld, ſondern der Strafe (Unglück) der Sünde.

4. Dieſe Hintretung als Idee geht urſprünglich von Gott in Seiner ewigen Liebe aus, und iſt deßhalb auch nicht als ſtrenge Strafgerechtigkeit anzuſehen, ſo wie ſie auch durch einen *Gottmenſchen* urſprünglich realiſirt wird. Gottes *Gnade* iſt alſo die *Wurzel* dieſes welthiſtoriſchen Gewächſes. Der Endzweck aber, den Gott in Seiner Liebe dabei realiſiren will, iſt: *Inoculation des göttlichen Lebens*, d. h. *Wiedergeburt zum ewigen Leben*. — *Bedingung* aber hiezu iſt *der Tod*, als Beſiegung der Blutſeele (als des ſündhaften Elementes im Menſchen) mittelſt Vergießung derſelben.

Das Endreſultat lautet nun: Es gibt eine wirkliche Vertretung, aber nicht coram foro judicii divini (d. h. nicht um Gottes willen), ſondern in mediationem salutis nostrae (d. h. der Creatur halber). Der Tod Chriſti iſt nicht die causa movens Deum, ſondern die causa medians in der Erlöſung. *Gott iſt uns nicht gnädig, weil Chriſtus unſer iſt; ſondern Chriſtus iſt unſer, weil Gott gnädig iſt.*

B.

Ich gehe nun auf die *Begründung* der einzelnen Ideen über. — Der ſtellvertretenden Genugthuung wird der Stab gebrochen, weil ſie 1. der *bloß juriſtiſche Ausdruck* der geoffenbarten Idee vom Verſöhnungstode Chriſti iſt. *Juriſten aber ſollten Theologen, nicht Theologen Juriſten werden*, und zwar aus dem Grunde:

weil die Theologen durch den Begriff von Rechtsſtrafe (d. h. einer Strafe um ihrer ſelbſt willen), in ſtreng-logiſcher Ausbildung, den perſönlich-liebenden Gott an ein Fatum verlieren, und mit dieſem alle Schreckniſſe in das Menſchenleben einführen, die jede freie Gegenliebe in der Creatur vertilgen. Die ſtreng-logiſche Ausbildung aber des Begriffs von Rechtsſtrafe führt

1. in Bezug auf Gott zum Begriffe des höchſten Unrechtes, damit Gott Sein Recht, das höchſte Recht, rette. Aber eben der Wahlſpruch aller Juriſten: Summum jus — summa injuria, wird zum Urtheilsſpruch der vicariſchen Satisfaction; denn das gedachte Recht fordert immer nur die Beſtrafung des Schuldigen, und hebt ſich alſo durch Beſtrafung des Unſchuldigen ſelber auf, um ſich zu retten — was ein handgreiflicher Widerſpruch iſt. Das wahre jus ſpricht daher immer: Fiat justitia et pereat mundus, d. h. die Sündenwelt werde beſtraft. Aber mit welchen Strafen? — Verlangt ein abſolutes Poſtulat in Gott (z. B. Seine Heiligkeit) eine unendliche Genugthuung; ſo kann dieſe nur ein Ungeſchehenmachen des Geſchehenen mittelſt Vernichtung der Sünde ſeyn, d. h. weder endliche noch ewige Strafe, ja nicht einmal Vernichtung der Creatur kann entſprechende Genugthuung leiſten. Denn die endliche Strafe iſt der unendlichen Schuld ohnehin nicht angemeſſen, und die unendliche Strafe (das ewige Elend des Sünders) kann die Sünde als Factum nicht aufheben oder ungeſchehen machen. Beides aber, Vernichtung des Thäters und der That, ſetzt einen Widerſpruch in Gott; Beides iſt alſo reale Unmöglichkeit. — Eine unverbrüchliche Strafgerechtigkeit ſchließt alſo eine ſtellvertretende Satisfaction aus, weil durch dieſe jener nicht genug geſchieht.

2. Sie führt zur Negation des Begriffs reiner Ver-

gebung in Gott. Denn Einem vergeben, heißt an ſich ſchon: nicht ſtrafen, weder den Schuldigen noch den Unſchuldigen; denn die Strafe des letztern wäre eine Abrechnung, folglich der reine Gegenſatz von Vergebung.

Es kann ſich aber in Gott nie um eine Ermöglichung zur Vergebung handeln, weil die Gnade von Ewigkeit in Ihm, als der reinen Liebe, vorhanden iſt; wohl aber um einen Vermittlungsweg, auf welchem der Sünder zur Gnade und die Gnade an den Sünder gelangen könne — und ſo ſtünde ich bei den ſymboliſchen Theorien der Promulgation und Oſtentation.

Wenn die frühere Theorie dem Opfertode Chriſti zu viel beilegt, ſo thun dieſe zu wenig; obſchon ſie in ihrer Verſtändlichkeit ſcheinbar eben ſo ſehr den Verſtand anſprechen, als jene in ihrer Rührung das Herz. Der Hauptgedanke derſelben iſt: die Idee reiner Vergebung; mit andern Worten: Gott bedarf für Sich keiner Verſöhnung durch Genugthuung, denn der Menſch hat Gott allein geſündigt — und Gott iſt nur Einer. Sein göttliches Recht iſt das in Ihm freieſte, lebendigſte; der Träger eines lebendigen Rechts aber kann verzeihen (z. B. das crimen laesae majestatis), weil er ſich ſelber aufgeben kann, und in ſeiner Freiheit hiezu das Recht hat. Ja, jenes Recht wird dadurch nicht nur vollkommen behauptet, ſondern ſogar verklärt. — Anders verhält ſich freilich die Sache, wenn der Richter nicht Träger, ſondern bloß Vertreter des Rechts iſt, und demnach unter einem höhern Rechte ſteht. In dieſem Falle kann er nicht nur Genugthuung fordern, ſondern ſelber perſönlich leiſten.

Gott verzeiht alſo dem Sünder unter der einzigen Bedingung der Beſſerung. Aber damit dieſe Beſſerung eintre-

ten könne, muß Gott jene Idee Seiner reinen Sündenvergebung, mittelſt Verkündigung (Offenbarung) an den Menſchen ergehen laſſen. Wie ſo? — Sündenvergebung iſt nichts Anderes, als die Aufhebung der natürlichen innern (und auch der äußern) Folgen (Strafen) der Sünde, nämlich: des Schuldbewußtſeyns und ſeiner Unſeligkeit, welche beide auf folgende Weiſe in der Seele zu Stande kommen. Sünde iſt nämlich Entfremdung der Seele von Gott; dieſe ſetzt zugleich einen innern Widerſpruch, dieſer aber zum Bewußtſeyn erhoben, iſt Schuld, und das unangenehme Gefühl, das jenes Bewußtſeyn begleitet, iſt Unſeligkeit. Durch die Verſicherung alſo abſoluter Vergebung wird jener Widerſpruch und ſein Gefühl gehoben, und der Menſch betritt mit Freuden von vorn an ſeine moraliſche Laufbahn.

Worin beſteht nun aber jene (wörtliche) Promulgation, und dieſe (werkthätige) Oſtentation einer abſoluten Vergebung? — In dem Tode Jeſu -- und zwar auf folgende Weiſe: Er iſt nämlich einerſeits ein ſinnliches Bild von der Größe der Sünde, mittelſt Anſchauung der Größe in der Strafe; inſofern jene ein ſolches Opfer erforderte, damit dieſe von der Menſchheit hinweggenommen werden könnte, ohne daß dadurch die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes verletzt wurde; wie andererſeits in ihm die Bürgſchaft für die Wahrheit der Lehre JEſu von der Sündenvergebung angeſchaut wird.

Dagegen kann nun ein Doppeltes eingewendet werden:

a. Kann die Gerechtigkeit Gottes gezeigt werden, ohne von Ihm geübt zu werden? — Wird ſie aber zugleich geübt, ſo entſteht

b. die wichtige Frage: Wie wird ſie geübt?

Die Antwort auf die erſte Frage muß verneinend ausfallen, weil Gott nichts in der Erſcheinung affectiren kann, ohne es zu ſeyn. Er kann den Menſchen keinen Schrecken gegen die Sünde einjagen, ohne Seinen eigenen Haß und Abneigung gegen die Sünde zu offenbaren. Geübt wird ſie aber entweder durch Strafverhängung über den Unſchuldigen von Seite Gottes; und in dieſem Falle tritt abermal die abgewieſene Stellvertretung ein; oder ſie wird geübt durch eine andere Art Gerechtigkeit, z. B. durch die Anerkennung der abſoluten Sündenvergebung von Seite der Menſchen; in dieſem Falle muß gezeigt werden: daß Chriſti Tod die Bedingung jener Anerkennung ſey, d. h. daß ohne jenen dieſe in der Menſchheit gar nicht Wurzel gefaßt hätte. Dieß aber kann bewerkſtelligt werden dadurch, 1. daß im ſterbenden Heilande die Bürgſchaft für die Wahrheit Seiner Lehre von der Sündenvergebung angeſchauet werde. Oder 2. daß im Tode des Heilandes Etwas angeſchauet werde, was der ſündigen Gattung abgeht; wo alſo auch wieder eine Art Stellvertretung erſcheint, eine halbe oder Quaſi-Vertretung — aber ein deſto ſchlimmeres Quaſi, weil Gott ein Trauerſpiel, wenn auch nicht vor Ihm und für Ihn Selber, doch wenigſtens vor Menſchen aufführt. An Chriſto geſchah eigentlich kein Gerechtigkeitsakt; und doch ſollen wir Gottes Gerechtigkeit an Ihm anſchauen!!

Beide Arten alſo halten dem Verſtande eine leere Schale vor, nur mit dem Unterſchiede: daß man dort nach keinem Kerne fragen kann, hier aber nicht nach dem Kerne fragen darf.

Allein — auch angenommen, daß jene wie dieſe menſch-

lich-ſinnliche Darſtellung im Stande ſey, uns Zuverſicht zur göttlichen Gnade zu ertheilen; iſt denn mit dieſer Zuverſicht ſchon Alles gewonnen? Iſt ſie der Grundſtein zu Erneuerung des Gefallenen? — Mit nichten! Denn das Grundverderben liegt nicht bloß im Bewußtſeyn, ſondern im Willen, nicht im Unglauben, ſondern in der Ohnmacht. Und eben deßhalb muß das Erlöſungswerk, als Wiedervereinigung des Geiſtes mit Gott, ein Werk weſentlicher Mittheilung und Einpflanzung, und kann nicht das Werk bloßer Vorweiſung oder Vorbildung ſeyn.

Wie wird nun aber die Verſöhnung durch den Tod Jeſu zu einer ſolchen Einpflanzung? — Die Beantwortung dieſer Frage liefert die beſprochene dritte Theorie.

C.

Der Tod Chriſti in obiger Wirkſamkeit kann nur aus dem Leben Deſſelben begriffen werden; und ſo führt unſere Beantwortung auf das Leben Chriſti zurück.

a. Der Sohn Gottes nun wurde Menſch, und trat eben dadurch an unſre Stelle, um durch ſie und auf ihr Seine heilige Gottesnatur in unſere ſündhafte Natur zu bringen. Sein ganzes erniedrigtes Menſchenleben war demnach Stellvertretung, — und Sein Büßen iſt nicht ein Zahlen an Gott für uns (gleichſam von uns); ſondern ein Zahlen an uns aus Gottes Schatze, um unſer Deficit zu decken. Und nur in dieſer Anſicht allein iſt Mittheilung, nicht bloße Darſtellung; Kraft, nicht Leerheit. Denn der zweite Adam iſt Canal des göttlichen Krafteinfluſſes.

b. Allein nach dieſer Vorſtellung (bei all' ihrer Innerlichkeit) wäre der eigentliche Erlöſer doch nichts Anderes, als

Wiedergebärer. Wo bleibt aber bei dieſer Gleichſetzung von Rechtfertigung und Heiligung der bibliſche Unterſchied zwiſchen beiden? wovon jene der Genugthuung im Erlöſer als dem Verſöhner der Schuld, dieſe der Erlöſung vom Verderben (von der Strafe) der Sünde entſpricht?? — Der Satz alſo: daß Chriſti Tod im Leben wurzle, ſcheint demnach eine arge Conſequenz zu haben, dieſe nämlich: daß die erlöſende Kraft Chriſti nur in Seinem Leben liege, und doch ſoll andrerſeits Sein Leben uns nur durch Seinen Tod zu Theil werden! — Woher kann ſich für dieſe Gegenſätze die Vermittlung ergeben?

c. Die Antwort lautet: Aus dem Mittelpuncte zwiſchen beiden; denn ſo wie uns der bloß äußerlich betrachtete Tod auf das Leben zurückwies, um Weſenheit in jenem zu finden; ſo weiſet jetzt das Leben auf den Tod, damit ſich das Leben nicht ſelbſt widerſpreche. Obige Frage läßt ſich deßhalb auch in eine andere überſetzen, nämlich: Warum mußte, Der gekommen war, die Erde mit dem Feuer des Geiſtes zu taufen, zuvor getauft werden mit dem Strome eines andern Jordan's, und warum bangte Ihn vor jener Taufe? Oder: Warum mußte Er zuvor erhöht werden, um Alle an Sich zu ziehen? Kurz: Wozu dieſes Vollkommenmachen des Vollkommenſten? — Die Antwort lautet: Weil der Logos Gottes bei Seiner Incarnation kein geſundes Organ des Menſchheitskörpers beſeelte (denn wie hätte es ſonſt gleichſam in Vereiterung — Tod — übergehen können?). Der Sohn Gottes wurde im Gegentheil als Sohn des alten (d. h. zum Fleiſche gewordenen und gegen den Geiſt ſtreitenden) Adams aus einem Weibe geboren. Als heiliger Menſch aber mußte Er freiwillig dieſen Leib des Todes und der Sünde als ein Opfer

Gott hingeben, d. h. das irdiſche Blut (die Thierſeele) ausgie=ßen, um auf ſolche Weiſe der Gerechtigkeit genug zu thun, und der Liebe die Hände zu öffnen. Kurz: Nicht formaliter, zur Befriedigung des göttlichen Rechtes, ſondern essentialiter zur Erwirkung eines Gutes (des göttlichen Lebens) nahm der Logos Fleiſch und Blut an, und mußte Beides im Kreuztode umgebären, damit wir desſelben als des unſrigen, und doch neuen theilhaftig würden.

d. An die obige Frage ſchließt ſich nun die, damit zuſammenhängende, über die Art und Weiſe der Umgebärung des Fleiſches im Tode? — Die Antwort lautet: Durch den Geiſt Gottes und durch den heiligen Willen des Menſchen in Verbindung mit jenem, ward die Schwachheit des Fleiſches (die das Geſetz Gottes ſchwächt, wenn die eigene Luſt hinzu kömmt) überwunden, und die Feindſchaft zwiſchen Geiſt und Fleiſch im Kreuztode nun ebenfalls abgethan. Jene Fleiſchesſchwachheit (zwar als ſolche noch nicht Sünde, wohl aber Reiz zur Sünde — folglich paſſive Luſt —) ging auf Chriſtum über durch die Empfängniß im Schooße des Weibes, ſo wie durch wirkliche Zeugung auch die active Luſt auf Ihn übergegangen wäre. Der Einpflanzungsprozeß zwiſchen Gottes Geiſt und dem Menſchenfleiſche iſt demnach dadurch vollkommen hergeſtellt, daß Gottes Sohn in unſerm Fleiſch und Blute einerſeits die Todes= und Sündenmacht überwindet, andererſeits aber Seine Menſchheit zu einem genißbaren Geiſtesleibe verklärt, durch deſſen Genuß wir wieder Leben in uns aufnehmen, und durch deſſen Salbung wir Muth gewinnen, den unvermeidlichen Umgeburtsprozeß der verderbten Natur nachzukämpfen. In dieſer Anſicht iſt alſo abermal nicht bloße Darſtellung, ſondern Stellung, Hineintretung des (mit einem heiligen

Menſchengeiſte vereinten) göttlichen Sohnes ins Fleiſch und Blut (Leib und Seele) der alten Adamskinder.

Anhang.

Habe ich Dir bisher die Dur-Regiſter des neuen theologiſchen Organons ſpielen laſſen; ſo muß ich Dir doch noch zum Schluſſe das Poſitiv mit ſeinen Moll-Pfeifen zum Beſten geben. Es betrifft das Thema über die Nothwendigkeit des Opfertodes Chriſti überhaupt. Es heißt daſelbſt unter andern:

a. Die Nothwendigkeit eines Hineintretens des Logos ins Fleiſch und Blut des alten Adams könne allerdings in einem heiligen Rechte vor Gott wurzeln; dieſes ſey aber denn doch nichts Anderes, als eine gewiſſe Ordnung vor Gott, als Einrichtung der Creatur, vermöge welcher der Tod auf die Sünde folge, und durch eben dieſen Tod mit Hinzuthun der Heilandskraft, wieder aufgehoben werden könne. Der Tod Chriſti iſt alſo nicht Verdammung, ſondern Rechtfertigung.

b. Dieſen Tod könne man auch Zorn Gottes nennen; allein dieſer dürfte nicht als im göttlichen Willen wurzelnd und Rache fordernd verſtanden werden, ſondern bloß als in der Creatur wurzelnd, und zwar inſofern dieſe in ihrer gegenwärtigen Verderbtheit die Heiligkeit Gottes nur als Grimm zu empfinden vermöge.

c. Will man endlich dieſen Zorn Gottes über uns, welchen Chriſtus auch erfuhr, ſo auffaſſen, daß man ihn unſere Strafe nennt; ſo wäre dagegen nichts einzuwenden, nur darf darunter keine Schuld und kein actus judicialis Dei

patris contra filium, ut juri satisfiat; ſondern bloß eine Contraction der Sündenfolge in Ihm zur Tilgung derſelben feſtgehalten werden. Einer ſey wohl für Alle geſtorben, aber nicht für Alle gerichtet worden, und ſie in Ihm. Und das Lamm Gottes trage die Sünde nur als Laſt, nicht als Schuld. Wir hätten alſo keineswegs Urſache zu glauben: daß der Opfertod Chriſti ſich auf eine Eigenſchaft im Weſen der Gottheit gründen müſſe, die für unſere Vernunft in dieſem Leben unerforſchlich ſey; denn Gott iſt die Liebe, nach klarem Ausſpruche des neuen Bundes. Dagegen gründe er ſich andererſeits auf eine Eigenſchaft in der menſchlichen Natur, die wir hienieden nie völlig begreifen werden, und auf welche die Schrift ebenfalls hinweiſ't, wenn ſie ſagt: „Ohne Blutvergießen keine Vergebung; — denn die Seele des Fleiſches iſt im Blute, und das Blut iſt's, das für die Seele verſöhnt. Und Das ſey das Warum? im Opfertode Chriſti.

Nachtrag zum Anhang.

Indeſſen hat es mit jener Begreiflichkeit des Opfertodes in Bezug auf die Natur Gottes nicht ſo ganz ſeine gewiſſen Wege. a. Es iſt — heißt es — vor Gott nicht gleich: Ob der Menſch durch Sünde von Ihm geſchieden ſei oder nicht. Man möge nun dieſe Abneigung Gottes vom Geſchöpf (nicht als ſolchem, wohl aber als ſündhaftem) nennen, wie man wolle; Etwas liege hier doch im Hinterhalte. Gott habe demnach zwar keinen activen, wohl aber paſſiven oder conſecutiven Zorn. In dieſe Passio habe ſich aber Gott doch ſchon von Ewigkeit begeben, da Er den Mißbrauch der Freiheit vorausſah, und letztere doch ins Daſeyn rief.

Und hier ſtehe der Menſch an der eigentlich ver-

ſiegelten Wurzel, am Centrum aller Geheimniſſe, über das Menſchen nur zu ſtammeln vermögen. Und nur in dieſer Beziehung könne von einem Zorne Gottes als **Passio Dei** durch und in der Creaturſünde, welchen der Tod Chriſti auslöſchte, eine mehr als uneigentliche Rede ſeyn.

b. Ein anderes Bedenken wird in der Frage aufgeworfen, deren Inhalt ſich ſtrenge an den vorigen Gedanken anſchließt, nämlich: Ob man allen und jeden Unterſchied im perſönlichen Gefühle zwiſchen dem Schuldigen und dem Leidenden (zwiſchen dem erſten und dem zweiten Adam) aufheben dürfe? — In der reinen Liebe eines Gottmenſchen zu Gott und Menſchen finde jene Aufhebung gar kein Hinderniß. Auch ſey ſie vereinbar mit der objectiven Wahrheit in dem Buchſtaben der heiligen Schrift, deßhalb auch vereinbar mit der Wahrheitsliebe des Menſchenſohns, Der ſonſt nie hätte ausrufen können: „Mein Gott! Mein Gott! warum haſt Du Mich verlaſſen!“

Alſo — es gibt doch eine wirkliche Vertretung, nur nicht **coram foro judicii cujusdam divini**, ſondern **in mediationem salutis nostrae**, d. h. nicht um Gottes willen, ſondern der Creatur wegen.

Du weißt, lieber Neffe! daß Dein Oheim Niger, wiewohl mit grauen Haaren, doch mit Fröhlichen gern fröhlich, d. h. in Bezug auf Dich, mit Lyrikern gern lyriſch iſt; nun hat mir aber der ganz proſaiſche Auszug einer keineswegs proſaiſchen Schrift grade den Gedanken des königlichen Sängers lebendig ins Gedächtniß zurückgerufen: „**In multitudine virtutis tuae mentientur tibi inimici tui!**“ ein Vers,

der ohne dem Worte mentici eine fröhlichere Reſonnanz geben würde — ein Echo von ihr auf deutſchem Boden lautet:

„Doch laß mich leben, daß am erreichten Ziel
Ich ſterbe! daß erſt, — wenn es geſungen iſt
Das Lied von Dir, — ich triumphirend
Ueber das Grab, den erhabenen Weg geh'!"*)

Zwölfter Brief.

„O Du mein Meiſter! Der Du, Gewaltiger,
Die Gottheit lehrteſt! zeige die Wege mir,
Die dann Du gingſt! worauf die Seher,
Deine Verkündiger, Wonne ſangen.

Dort iſt es himmliſch. Ach! aus der Ferne Nacht
Folg' ich der Spur nach, die Du gewandelt biſt;
Doch fällt von Deinen Strahlenhöhen
Schimmer herab, und mein Auge ſieht ihn!"

Vielgeliebter Oheim! Vater — Lehrer — und was es von ſo theuern Namen noch mehr gibt! Seitdem ſie verfloſſenen Jahres meinem Wunſche nachgegeben, aber zugleich auch die Schwierigkeiten mir tief zu Gemüthe führten, mit den Worten meines geliebten Dichters: „Wer bin ich, daß ich mich auch in die Jubel dränge?" ſeitdem, wie ge-

*) Die Fortſetzung dieſes Nachtrags iſt in der erſten Beilage (dieſer 2. Auflage) zu finden.

ſagt, könnten obige Strophen aus derſelben Ode über jedem meiner Briefe ſtehen, weil ſie zum ſtehenden und ſtillen Gebete meines Herzens geworden ſind. In den Tiſchreden, welche die auf der Reiſe zur Ewigkeit begriffene Zeit beim Gaſtgelage des Todes mit ſich ſelber führt, hat ſich mir, wie einſt Ihnen als wandernden Theologen, das große Bedürfniß der Gegenwart zwar noch nicht kund gegeben, und ich denke, dieſe Offenbarungsweiſe wäre für mich auch ganz überflüſſig, ſo, daß ich Gott für das Ausbleiben derſelben vielmehr herzlichſt danke, in ſtiller Anerkennung der Wahrheit, daß Niemand über ſeine Kräfte verſucht werde; denn ich weiß nicht, ob ich vor kurzer Zeit noch dem gelehrten Herrn nicht meinen Beifall zugelächelt hätte, ohne in mir, wie Sie, den Vorſatz zu faſſen: So darf es nicht bleiben! — O, ich kann es mir ſehr wohl vorſtellen, wie Ihnen bei jenem Vorfalle mag zu Muthe geweſen ſeyn! Der Heiland ſagte einſt: „Ich bin dazu in dieſe Welt gekommen, auf daß, die da ſehen, erblinden, und die da blind ſind, ſehend werden;" Worte die den ſchärfſten Commentar zu den Worten des alten Simeons liefern; „Dieſer iſt geſetzt zum Fall' und zur Auferſtehung Vieler in Iſrael!" — Dem Scharfblicke jenes Gelehrten war es nicht entgangen: daß Chriſto von chriſtlichen Confeſſionen ſchon allerlei Rollen zugetheilt worden, ohne daß Er eine von den vielen auf die Dauer durchgeführt habe; aber auch ohne beſondern Scharfſinn wird es nicht leicht Jemanden entgehen: daß jenem gelehrten Herrn grade mit dem Mangel eines durchgeführten Verſtändniſſes über die Perſon und das Amt eines Chriſtus geholfen und gedient war; ſonſt hätte er ſeine Reflexion wohl anders als mit jenem Göthe'ſchen Verſe geſchloſſen.

Dagegen fehlt es mir keineswegs an Erinnerungen aus meiner früheſten Kindheit, wo ähnliche Aeußerungen von Leu-

ten aus der untern Volksklaſſe einen tiefen Unwillen in dem Gemüthe meiner ſeligen Mutter aufregten, wenn z. B. ihrem Troſtworte am Krankenbette von dem Unverſtande mit den Worten begegnet wurde: Chriſtus habe als der Sohn Gottes gut leiden können: — mit den Kindern Eva's in ihrer Verweiſung ſey es doch etwas ganz Anderes. — Und ich muß geſtehen, daß die hohe und ernſte Rüge: daß JEſus eben ſo der König der Martyrer geweſen ſey, wie Maria, Seine gebenedeite Mutter, die Königin der Martyrer in den Litaneien gegrüßt wird, gleich einer rothen Lämmerwolke über den Horizont meines ganzen Lebens hinſchwebte, — und ich hoffe, daß ſie mir auch in meinem gegenwärtigen Unternehmen Feuer- und Wolkenſäule ſeyn werde, um vollſtändige Genugthuung zu leiſten für Das, was ich in meinen frühern Schreiben verſchuldet, — zu der Sie mir ſelber ſo huldreich Gelegenheit verſchaffen. Denn aufrichtig zu geſtehen: ich kann es nicht wohl glauben, daß Sie ſich nicht Rathes zu erholen wüßten (am allerwenigſten, aus Mangel an philoſophiſcher Erkenntniß der Natur), um in dem Inhalte Ihres Poſtſcripts das Licht von der Finſterniß zu ſcheiden, und ein neues Morgenroth über das Gebiet des geſammten Erlöſungswerkes heraufzuführen. Aber Das glaube ich: daß Sie mir, dem Wagehalſe, nicht oft genug zeigen und zurufen können: **Hic Rhodus, hic salta!** um mir begreiflich zu machen, daß die Seiltänzerei von keinem Werthe iſt in der Spekulation. — Dem ſey nun wie ihm wolle; ich küſſe Ihnen für All' und Jedes ehrfurchtsvoll die Hand, vorzüglich aber dafür, daß Sie ſich die große Mühe gegeben haben: mir einen förmlichen Conſpectus der geſammten Erlöſungstheorien zuſammenzuſetzen; denn auch daran zweifle ich (ich kann nun einmal nichts verbergen): daß der ganze Inhalt jener Beilage nichts als ein reiner Auszug einer beſtehenden Schrift ſey. Und nun zur Sache!

Ich hätte mir nie im Traume einfallen laſſen: daß des würdigen de Maiſtre's Opfertheorie, wie ſie leibt und lebt, auf deutſchem Boden ſo bald und ſo tiefe Wurzeln ſchlagen würde. Nur die Grundidee in jener iſt das Fundament in der vorliegenden Theorie. Sollen Sie ſich denn nicht erinnern: daß de Maiſtre in ſeiner Abhandlung über die Opfer (S. den V. Band der Ueberſ. ſeiner Werke S. 411) ſagt: „Die Loskaufung (Erlöſung, redemtio) iſt eine allgemein herrſchende Vorſtellung. Ueberall und allezeit hat man geglaubt: daß der Unſchuldige für den Schuldigen zahlen könne. Das Chriſtenthum aber hat dieſe, wie tauſend andere Vorſtellungen (die ihm in Voraus zum entſchiedenſten Zeugniß gedient hatten), zuerſt berichtigt." — Indeſſen gebe, meint er, das Chriſtenthum doch auch, wenigſtens keine offenliegende Erklärung von jener Vorſtellung, und Maiſtre wendet ſich deßhalb in Betreff einer ſolchen Erklärung an Origenes, der aber, nach meiner Anſicht, mehr eine Ausdehnung als eine Löſung des Geheimniſſes liefert, weil er ſelber die Unmöglichkeit, dasſelbe zu enthüllen, eingeſteht, und zwar (S. 418) weil die vollkommene Deutung desſelben nur einem vollkommenen Menſchen gelingen könne*).

Daß de Maiſtre ſelbſt mit dieſer Auskunft nicht zufrie-

*) Die Stelle lautet wörtlich: „Der Altar war zu Jeruſalem: aber das Blut ergoß ſich über das Weltall. — Um aber von dieſem durch Jeſum Chriſtum dargebrachten Opfer des Gnadengeſetzes zu reden, und eine Wahrheit begreiflich zu machen, die den menſchlichen Verſtand überſteigt, würde nichts Geringeres erfordert als ein vollkommener Menſch, der geübt wäre, zu urtheilen über Gut und Böſe, indem der das Recht hätte, aus reinem Antriebe der Wahrheit zu ſagen: „„Den Vollkommenen predigen wir Weisheit.""

den war, erhellt ſchon daraus, weil er ſelber eine Erklärung jener allgemein herrſchenden Vorſtellung verſucht. Dieſe beruht nun auf der Idee von zwei Principien, die das Weſen des Menſchen conſtituiren. Er nimmt zwar dieſe Idee nicht in dem Sinne, in welchem ſie von der Kirche verworfen worden; ſondern in einem, nach ſeiner Meinung, ganz neuen Sinne. Merkwürdig iſt in dieſer Beziehung die Stelle S. 346. „Daß der Menſch ein, aus der Vereinigung von zwei Seelen (d. h. zwei geiſtigen Principien derſelben Natur, wovon das eine gut, das andere böſe wäre) hervorgehendes Weſen ſey; dieß iſt, wie ich glaube, die Meinung, welche verdammt worden, und welche auch ich von ganzem Herzen verdamme. Daß aber die Intelligenz und das ſenſible Princip Eins ſeyen, oder daß dieſes Princip (welches man auch das Lebensprincip nennt, und das Leben iſt) etwas Materielles, von aller Selbſtkenntniß und allem Bewußtſeyn ganz und gar Entblößtes ſeyn könne, Das iſt, was ich nimmer glauben werde; es ſey denn, daß mir von der einzigen Macht, welche eine rechtmäßige Autorität über den Glauben hat, geſagt würde: Ich ſey im Irrthum.“

Und nun fährt er fort: „Welcher Meinung man immer ſeyn mag über jene Doppelheit; der von der ganzen Welt eingeſtandene Fluch fällt allemal auf das thieriſche Princip, das Leben, die Seele (denn alle dieſe Worte bedeuten in der Sprache des Alterthums dieſelbe Sache).“ Endlich S. 349: „Da der Menſch durch ſein ſenſibles Princip (Fleiſchesbegier, Leben) ſchuldig iſt; ſo fiel der Fluch auf das Blut, denn das Blut war das Princip des Lebens, oder Blut iſt das Leben.“

Maiſtre beruft ſich für dieſe ſeine Deutung des obigen Geheimniſſes auf die Naturwiſſenſchaft, beſonders aber auf die Phyſiologen Roſa und Hunter, deren Abſichten in

England Glück gemacht haben ſollen. Grundaxiome ihrer Syſteme ſind:

1. Organiſation und Leben haben Nichts mit einander gemein.

2. Blut aber und Leben ſind nicht bloß Eins, ſondern Einerlei, d. h. identiſch.

So wie nun das Alterthum an dieſen Axiomen als Thatſachen gar nicht gezweifelt habe; ſo ſey auch ſo alt als die Welt die Meinung: „Daß der Himmel gegen Fleiſch und Blut erzürnt, nur durch Blut beſänftigt werden könne: — kurz: Daß das Blut ſühnende Kraft habe.“ — „Dieſe Vorſtellung,“ ſetzt er hinzu, „hat ihre Wurzel in den tiefſten Tiefen der menſchlichen Natur, und die ganze Theorie beruhet auf der Lehre von der Reverſibilität: Daß die Unſchuld für die Schuldigen zahlen könne.“ — Ferner: „Die nächſte Folgerung aber daraus war: daß, da einmal das Leben ſchuldig ſey, auch ein minder koſtbares für ein anderes dargebothen und angenommen werden könne; kurz: die Lehre von der Subſtitution war die Folge, d. h. die Seele für die Seele ward zur ſubſtituirten Seele.“ — So viel aus Maiſtre's Anſicht.

Da ſehen Sie nun wohl, lieber Oheim: daß, wie Maiſtre, ſo auch der deutſche Verfaſſer an die Unbegreiflichkeit des blutigen Opfertodes Chriſti in Bezug auf die menſchliche Natur appellirt; nur hat der Deutſche ſeine Arbeit noch damit bereichert: daß er die Begreiflichkeit des Myſteriums in Bezug auf Gott, den Leſern vor die Augen zu legen bemüht iſt. Und wem könnte es in den Sinn kommen, im Ernſte

Etwas gegen jene Unbegreiflichkeit vorzubringen; ſo lange das phyſiſche Princip als der eigentliche Sündenbock in der Menſchennatur aufgeſtellt wird?!

Denn wenn wir dem Verfaſſer darin auch beipflichten müſſen: daß das phyſiſche Princip nichts rein Materielles und von allem Bewußtſeyn Entblößtes ſey; ſo müſſen wir doch andrerſeits demſelben Principe, im Gegenſatze zum Geiſte, ſowohl aus empiriſchen als metaphyſiſchen Gründen alle Freiheit abſprechen, welche eben nur von dieſem prädicirt werden kann. Iſt es aber ein unfreies Princip; wie kann ihm die Verführung des Geiſtes imputirt, und der Fluch als Strafe über daſſelbe verhängt werden?—? — Aber auch angenommen: es ſey frei, wie der Geiſt; läßt ſich dann eine Verführung des letztern mit Umgehung ſeiner Freiheit und ihrer Schuld denken? Und läßt ſie ſich nicht denken; wie kommt die Phyſis dazu, allein das Bad, ihr Blutbad auszugießen? — Von der Sottiſe für die Phyſiologie: das Blut als identiſch anzuſetzen mit dem Leben, d. h. eine Erſcheinung als Seyn und Subſtanz zu behandeln, will ich gar nicht reden; ſie iſt nur dort und da in Europa möglich, wo andere Dinge, z. B. die Ehre und das Geld, ſo zur fixen Idee geworden, daß ihren Repräſentanten das Hören und Sehen für die übrigen höhern Intereſſen des Welttheils vergangen iſt.

Geſetzt aber auch: die freie Blutſeele habe den freien Geiſt verführt; wie folgt denn daraus, daß die Blutſeele eines Andern ſühnende Kraft haben könne? Die Idee der Reverſiblität und Subſtitution wird daraus noch nicht begriffen.

Die Menſchenopfer wären bei dieſer Vorausſetzung noch die ungezwungenſte Conſequenz, — und da müßte man noch

in Bezug auf Subſtitution des Einzelnen für das Ganze, zu einer politiſchen Fiction Zuflucht nehmen, zum Nothfalle nämlich: Damit das Ganze (Volk und Geſchlecht) erhalten werde, welches ohne jene Fiction ſich ſelber aufreiben müßte. Und Maiſtre wird durchaus unbegreiflich, wenn er ſagt: der blutigen Opfertheorie Fundament ſey die Idee von der Reverſibilität; da, wie wir geſehen, ihr Fundament doch nur in dem Sündenfalle der Phyſis zu ſuchen iſt, die Idee der Subſtitution und der Reverſibilität aber ſich allenfalls wohl als Reſultat aus jenem Fundamente erheben laſſen könnte, wenn der Verfaſſer uns nur das Wie? und Warum? gezeigt hätte, was er uns aber leider! ſchuldig geblieben iſt. — Dieſen Vorwurf können wir nun freilich ſeinem Apoſtel auf deutſchem Boden nicht machen, wie denn ſchon Mancher ſeit Kant die ſteinernen Geſetztafeln der Categorien des Geiſtes nicht bloß zertrümmert, ſondern lebendig zu machen verſucht hat. Allein auch der deutſche Moſes ſchlägt hier zwar den Felſen Chriſtus mit ſeinem Lehr- und Wunderſtabe; aber das Waſſer iſt kein lebendiges, was da emporſpränge ins ewige Leben. „Der Sohn Gottes,“ heißt es, „ward Sohn des alten Adams;“ — wohl — Das ſagen auch wir. Wenn es aber ferner heißt: „Ein heiliger Menſch mußte die Blutſeele ausſchütten,“ ſo können wir das nie ſagen; denn iſt die Blutſeele die ſündige Seele, ſo iſt der Sohn des alten Adam kein heiliger Menſch; denn der Menſch conſtatirt ſich als ſolcher nie einſeitig, entweder als Geiſt- oder Thiermenſch, ſondern als lebendige Copula von beiden, und der Verfaſſer mag ſich winden wie ein Wurm, um mit der Schwachheit des Fleiſches in Chriſto den Welterlöſer nicht zu läſtern; — er zertritt doch bei all' Dem den alten Sündenwurm in Chriſto nicht. Denn liegt in der Blutſeele die materia peccans; ſo iſt Chriſtus von dem Kampfe zwiſchen Fleiſch und Geiſt nicht freizuſprechen

und mit dieſem haftet an Ihm die Erbſünde in Schuld und Strafe, wie an uns allen, Er mag nun ohne oder mit natürlicher Zeugung in die Welt eingetreten ſeyn *). Wir können dann wohl ſagen: „Er iſt uns in Allem gleich geworden:" nur nicht mit dem Zuſatze: „die Sünde ausgenommen" (wir müßten dann unter der Sünde nur die Zeugung, und zwar als ſolche ſchon, zu verſtehen haben). Es iſt aber in der ganzen Theorie nirgends anſchaulich gemacht: Wie und warum der Zeugungsact allein ſchon den activen Kampf (zwiſchen Fleiſch und Geiſt) nothwendig herbeiführe, ohne Zeugung aber nur der paſſive Kampf ererbt werde, — da doch die Blutſeele (das phyſiſche und ſchuldige Princip) dort wie hier mit dem Geblüte aus der Jungfrau angenommen wird?!

Aber auch angenommen: daß die Begierlichkeit des Flei-

*) Ganz anders verhält ſich die Sache, wenn das phyſiſche Princip nicht der Sündenbock iſt. Denn in dieſem Falle wird die Umgehung des Naturgeſetzes (der Zeugung) zum Poſtulate für den zweiten Adam, und zwar nicht bloß deßhalb, weil der erſte Adam eine unmittelbare Setzung Gottes war, und der zweite dem erſten hierin gleich ſeyn müſſe; ſondern vielmehr deßhalb, weil im Zeugungs- oder Begattungsprozeſſe ſeit der Urſünde, die Herrſchaft des phyſiſchen Princips in ſeiner (durch die Sünde des Geiſtes erlangten) Emancipation, ſich mit Zuſtimmung des Geiſtes geltend macht, folglich auch im Fötus, als dem Producte jenes Prozeſſes, ſeine Geltung affirmirt. Wo aber dieſe Emancipation und Herrſchaft; da iſt auch das Begehren der Phyſis gegen den Geiſt und des Geiſtes gegen jene, d. h. der Kampf zwiſchen Beiden, der als ſolcher zwar den Sieg des Geiſtes problematiſch, aber nicht unmöglich macht; immer aber (was hier die Hauptſache) als Folge der Sünde an der Schuld der Sünde haftend, ſelbſt ſündhaft iſt; und demnach an Dem durchaus nicht haften durfte, Der nach dem Geſetze der Reverſibilität und des Gegenſatzes dem erſten Adam in Allem gleich ſeyn mußte, die Sünde in jeder Beziehung ausgenommen.

ſches gegen den Geiſt, in der Perſon des Welterlöſers gar keine ſündhafte Beziehung hätte; ſo muß der Verfaſſer doch abermal, wider ſeinen Willen, auf eine Reverſibilität (nämlich des Verdienſtes Jeſu Chriſti) zurückkommen, wenn er denn Opfertod Chriſti nicht bloß für die Mit- und Nachwelt mittelſt des Genuſſes Seines Leibes, ſondern auch für die Vorwelt wirkſam machen will, die jenes Genuſſes nicht theilhaft werden konnte. Dann wäre aber, glaube ich, die alte Theorie ſtellvertretender Satisfaction nicht ſo ſchnöde als eine ſogenannte juriſtiſche Behandlung des Opfertodes Jeſu zu behandeln geweſen.

Beide Verfaſſer alſo gründen die Nothwendigkeit des blutigen Opfers am Kreuze auf die Idee von der Blutſchuld des ſenſibeln Princips; jedoch mit dem Unterſchiede: daß der Franke jene Nothwendigkeit in eine bloß äußere Verbindung bringt mit der, nach ſeiner Behauptung, angeborenen Idee von Reverſibilität oder Subſtitution in der Menſchheit, ohne das Verhältniß beider Ideen genetiſch oder organiſch zu beſtimmen; der Deutſche aber alle Stellvertretung dabei umgeht (die er aus der Theologie verbannt und ins Rechtsgebiet verwieſen wiſſen will, wo ſie unter beſtimmten Rückſichten allerdings Platz greifen könne). Da aber der Letztere jener Idee, wie wir ſo eben geſehen, doch nicht ſo los werden kann, wie er gern möchte, der Erſtere aber dieſelbe als Gewächs aus einer tief verborgenen Wurzel in der menſchlichen Natur anſieht; ſo wird ſich's doch vielleicht der Mühe lohnen, — jener Wurzel auf deutſche Weiſe ſo tief als möglich nachzugraben. Doch bevor ich den, in Bezug auf die menſchliche Natur unbegreiflich ſeyn ſollenden Boden des Erlöſungswerkes begreiflich zu machen ſuche, muß ich doch zuvor der hochgerühmten Begreiflichkeit desſelben in Bezug auf die Natur Gottes näher in's Antlitz ſchauen.

Dieſe Begreiflichkeit aber wird dem Erlöſungswerke nur zugeſtanden, inſofern es in der Liebe Gottes ſeinen zureichenden Grund haben ſoll; keineswegs aber, inſofern in Gott jene Eigenſchaft betrachtet wird, vermöge welcher es Ihm nicht gleichgeltend iſt: ob die Creatur ihrem höchſten Endzwecke (als dem directen Willen Gottes) entſpreche oder nicht; welche Ungleichgültigkeit in Gott er überdieß gar keinen Anſtand nimmt: Zorn Gottes, und dieſen Zorn vorzugsweiſe das Centrum und die verſiegelte Wurzel aller Geheimniſſe zu nennen. — Inſofern nun behauptet wird: daß die Vertretung nur um der Creatur willen (nicht auch wegen Gott) eintrete, iſt zugleich zugeſtanden: daß der Zorn Gottes nur in der freien Creatur ſeine Wurzel, nicht aber im Weſen Gottes zugleich habe, in welches ſie bloß hereingewachſen ſei; ohne dabei bedacht zu haben: daß ſelbſt für dieſen Fall im Weſen Gottes die Bedingung liegen müſſe, wenn überhaupt jener Zorn, Etwas in Gott ſeyn ſolle. Solche widerſprechende Behauptungen geben mir wenigſtens keinen Beweis: daß der deutſche Autor das Weſen der göttlichen Liebe verſtanden habe, — d. h. den dynamiſchen Verkehr zwiſchen Geiſt und Gott. Was würde wohl der deutſche Theologe dazu ſagen, wenn wir ihm jene verſiegelte Wurzel entſiegeln, — und zwar dadurch: daß wir den ſogenannten Zorn (eigentlich die Ungleichgültigkeit oder die Negation der Identität in der Werthſchätzung zweier Willensacte, ſammt ihrem Reſultate) auf die Liebe Gottes, folglich das Unbegreifliche auf ein ihm ſehr Begreifliches reducirten? — Wie ſo? — Indem wir ihn darauf aufmerkſam machen: daß jener Zorn Gottes (in obigen edleren Sinne) eben keine Passio (nicht einmal, wegen Seiner Allwiſſenheit, eine conſecutive) iſt. Warum? — Deßhalb, weil jene Ungleichgültigkeit immer nur auf einen Zuſtand der Creatur außer Ihm, bezogen werden darf, der wohl

als ein Gegenſtand göttlicher Erkenntniß und Würdigung nicht aber als übergehend in dem Zuſtand des göttlichen Gemüthes, gedacht werden kann; ſo lange mir Gott als durch ſich daſeynden zugleich als den Seligen durch ſich und dadurch unabhängigen von der Seligkeit der Creatur, denken müſſen. — Dieſe Unabhängigkeit Gottes in Bezug auf die Zuſtändlichkeit Seines eigenen Daſeyns machte ja eben die Creation zur That reiner Liebe d. h. ſeiner Willensthätigkeit, die als ſolche nichts anders, als die Seligkeit der freien Creatur beabſichtigte, welche aber als eine freie jene Seligkeit entweder in Gott, oder in Ihr ſelber ſich zu bereiten die Wahl hat, und im letzteren Falle ſich wohl ſubjectiv, nicht aber objectiv zugleich, wie im erſtern Falle vollendet, und nur in dieſer doppelten Vollendung ihren Willen mit dem göttlichen, allſeitig geeinet hat.

Selbſt wenn die Anſicht zugegeben werden müßte: daß die Creation, als That Gottes, den Inhalt ſeines abſoluten Wiſſens vermehrt hätte, indem Er dadurch erſt ſich als den Allmächtigen erfahren und verwirklicht hätte; ſo wäre mit dieſer Potenzirung ſeines Bewußtſeyns, die ſeines Seligſeyns durch Zuſtände der creatürlichen Freiheit nicht zu confundiren. Das Bekannte und Tiefſinnige: des Menſchen Wille iſt ſein Himmelreich, findet ſeine volle Anwendung auch im Geiſterreiche. —

Allein deßhalb, weil der Zorn nicht Paſſion, iſt er noch nicht Nichts, ſondern etwas ſehr poſitives im Leben Gottes. Hat nämlich die bloß ſubjective Vollendung der freien Creatur in der Intelligenz Gottes nicht denſelben Werth als die ſubjectiv-objective in ihrer Allſeitigkeit; ſo kann Gott dieſe jener nicht gleichſetzen;

und dieß um ſo weniger, da Gott ſelber in beiden Verwirklichungsacten betheiligt iſt.

So iſt im bloß ſubjectiven Acte, Gottes Wille nur nebenbei; im ſubjectiv-objectiven aber in ſeiner Fülle, d. h. nicht bloß in ſeinem Reſultate, ſondern auch in ſeiner Endabſicht reſpectirt. Wir ſagen nebenbei, weil der Reſpect nur ein abgenöthigter inſofern genannt werden könnte, als die freie Creatur ihres bewußten Verhältniſſes zu Gott, nie los werden kann.

Dieſer Widerſpruch aber von Seite des creatürlichen Willens gegen den göttlichen, fordert dieſen zum Widerſpruche heraus. Die objective Selbſtvollendung iſt von der Creatur nicht gewollt, und das iſt ihr Widerſpruch.

Gott aber will ſie, welches Wollen jetzt die Negation des creatürlichen Willens (als einer Negation objectiver Vollendung) iſt, und dieß iſt Gottes Widerſpruch gegen den der Creatur. Alles andere, was in der Urthat dieſer noch liegt (nämlich die ſubjective Selbſtverwirklichung), iſt gewollt nach Gottes Willen, und wird daher von dieſem nicht negirt, ſondern affirmirt, und läßt daher die Creatur ſelbſt im Mißbrauche ihrer Freiheit beſtehen.

Mit dieſem Fortbeſtande bleibt aber zugleich der Widerſpruch als ein doppelter ſtehen, der ſelbſt durch einen darauf folgenden Gehorſam (dieſen als möglichen einſtweilen angenommen) nicht aufgehoben werden kann; da dieſer nie einen Ueberſchuß zur Tilgung des primitiven Ungehorſams und dadurch des Widerſpruchs ſe-

ßen kann. Jener aber wird ſchon daraus als ein nothwendiger erkannt, weil der nachfolgende Gehorſam unter Verhältniſſen eintritt, die nicht die des Urzuſtandes ſind, und darum auch nie an die Stelle des primitiven Ungehorſams treten kann. — Kurz: der Widerſpruch von Seite der Creatur bleibt.

Es bleibt aber auch der andere von Seite Gottes, den Gott ſelber nicht aufheben kann, ohne einen neuen Widerſpruch in Sich zu ſeßen. Denn Gott iſt für Andere das höchſte Gut (summum bonum) nun dadurch allein, daß Er daſſelbe für Sich ſelber in jeder Beziehung iſt, und Er iſt dieſes nur in ſeiner reinen Liebe, die vor allem Selbſtliebe iſt. Creatürliche Weſen beſeligen wollen durch ſeine Seligkeit in reiner Liebe ohne Selbſtliebe, hieße den Zweck ohne Mittel wollen. Solches Wollen aber iſt in Gott unmöglich, und daher bleibt auch der Widerſpruch von Seite Gottes ſtehen, worin zugleich das Poſitive im ſogenannten Zorne Gottes beſteht; ohne eine Paſſion in Ihm, dem Unabhängigen von creatürlichen Zuſtänden, zu ſeyn.

Und doch iſt dieſer Beſtand nicht in jeder Beziehung Gottes zur Weltcreatur ein ſchlechthinniger (abſoluter), denn in jener Nichtgleichgiltigkeit Gottes, da ſie aus ſeinem Weſen als ewiger Liebe hervorgeht, liegt zugleich: daß Gott die vollkommene Selbſtvollendung an die Stelle der unvollkommenen treten laſſen werde, wo dieſer ſein reſtaurirender Wille nicht mit dem Reſultate ſeines ſchöpferiſchen Willens (und ſo Gott mit Sich ſelber) in Widerſpruch geräth.

Gegen dieſe Behauptung hat man auch in der Regel

nichts einzuwenden, da mit der Widerſpruchsloſigkeit Gottes ſeine Willens-Heiligkeit ſteht und fällt; deſto mehr aber beanſtändigt man die Conſequenz aus ihr, nämlich: daß jener Widerſpruch Statt finden würde im Falle der Reſtauration eines abgefallenen Geiſterreiches.

Von Wem ſollte auch hier die Initiative zur Widerherſtellung in den urſprünglichen Zuſtand ausgehen? Etwa von Gott als der reinen Liebe? Wir haben aber bereits geſehen: daß der Widerſpruch den Widerſpruch herausforderte, und daß derſelbe in dieſer Gegenſeitigkeit ſtehen blieb. Bei dieſer Gelegenheit iſt ein nachfolgender Gehorſam einſtweilen in ſeiner Möglichkeit vorausgeſetzt worden; jetzt aber iſt darzuthun: daß der reine Geiſt ſeinen Widerſpruch nicht aufgeben könne, um mit ſeinem Willen in das Wollen Gottes und ſeine Endabſicht einzugehen.

Jene Willensänderung wäre möglich unter der Vorausſetzung: daß Gott mit ſeinem Denken und Wollen in das Bewußtſeyn des abgefallenen Geiſtes eingînge, d. h. wenn der Verkehr zwiſchen Gott und dem Geiſte ſich wieder herſtellte. Die Aufhebung aber dieſes Liebesrapportes (ſammt der Trennung ſeiner Factoren) war ja die unmittelbare Folge (der nothwendige Reflex) des factiſchen Widerſpruchs des freien Geiſtes gegen Gott und dadurch Gottes gegen ihn.

Daß und Warum aber dieſer Widerſpruch ein beharrlicher ſey, iſt bereits dargethan worden, und was für die Urſache, gilt auch für die Wirkung.

Auf die mögliche Einwendung aber: daß der reine

Geiſt, obſchon außerhalb alles göttlichen Einfluſſes ſtehend, doch Sich ſelber zur Reſtauration im neuen Gehorſame ſollicitiren könne, da ihm die Erinnerung an den urſprünglichen Willen Gottes ſo wenig, als das Gottesbewußtſeyn abgeſprochen werden könne; läßt ſich ebenfalls bereits Geſagtes wiederholen und überdieß noch aufmerkſam machen auf das Unmögliche und Zweckloſe dieſer Initiative, und daß demnach wohl die Dichtkunſt, aber nicht die Philoſophie von einer Abadonna reden könne. Als zwecklos müßte der Geiſt jene Sollicitation erkennen, weil ſein neues Streben ohne Ueberſchuß, folglich auch ohne Vereinigung mit Gott bliebe. Dieſe aber war ein Moment in dem Urzuſtande des Geiſtes vor ſeiner Freiheitsprobe als Selbſtverwirklichung, und muß auch als Moment geltend gemacht für den Fall einer Erneuerung (Wiederholung) derſelben; wenn der Gehorſam in dieſer, an die Stelle des Ungehorſams in den frühern treten ſoll.

Ein anderes und gleiches Moment war die Unbeſtimmtheit des Geiſtes im Urzuſtande, die durch die Selbſtbeſtimmung desſelben aufgehoben werden ſollte und aufgehoben worden iſt. Kann nun der Geiſt ſich aus dieſer in die urſprüngliche Unbeſtimmtheit nicht zurückſetzen; ſo kann auch der neue Gehorſam nicht an die Stelle des alten Ungehorſams treten. Jenes Zurück aber gehört unter die Unmöglichkeiten ſowohl für Gott als für den Geiſt; das Unmögliche aber will kein freier ſelbſtbewußter Wille.

Das Zugeſtändniß jedoch (das wir oben bei der Gelegenheit gemacht, als der Fortbeſtand des doppelten Widerſpruches ein nicht ſchlechthin unauflöslicher ge-

nannt wurde) könnte auf den Einfall führen: Eine Initiative von Seite Gottes zur Reſtauration darin als möglich zu finden: daß Gott durch einen zweiten Schöpfungsact einen Geiſt, als zweiten Lucifer ins Geiſterreich einführe, der durch ſeine Unterwerfung unter Gott, die alte Trennung zwiſchen Gott und der Geiſterwelt vertilgte. Allein auch in dieſer Initiative iſt das Zweckwidrige als ihr Widerſpruch leicht nachzuweiſen; da mit jener offenbar auf eine Genugthuung von Seite des neuen Geiſterfürſten abgeſehen iſt. Woher aber ſoll die Genugthuung kommen in einem Ganzen, deren Glieder in keinem natürlich-organiſchen Verbande ſtehen; da jedes Einzelne, ein cauſales Princip für ſich, auch nur Sich verſchulden, nur Sich verdienen kann?

Wo ferner jedes Einzelne durch ſeine Willensentſcheidung wohl auf die Entſcheidung der coexiſtenten Mitglieder einwirken, und ſo ſich einen Anhang durch Verführung und Anführung verſchaffen, nie aber für dieſe ohne Zuſtimmung ihres Willens, einen Zuſtand der Verſchuldung oder des Verdienſtes herbei führen kann. Mit einem Worte: Es läßt ſich aus der Idee vom reinen Geiſterreiche keine Reverſibilität oder Subſtitution (jene des Verdienſtes, dieſe der Schuld) conſtruiren; ſo lang ſich die einzelnen Coefficienten desſelben in ihrer monadiſchen Qualität, nicht zu einem organiſchen Ganzen verarbeiten laſſen, aus welchem ſich ſodann die Idee von der Solidarität des Geiſterreiches (nach de Maistres Bezeichnung) von ſelbſt ergeben würde. Und nur wo dieſe iſt, ſind vicarirende Functionen der Glieder unter einander in demſelben Ganzen möglich. Kurz: Es gibt im Reiche reiner Geiſter wohl Nachahmung und Verführung; aber keine

Stellvertretung und Zurechnung (fremden Verdienſtes und fremder Schuld), weil es in dieſem Reiche wohl zu einer Vereinigung der einzelnen Glieder und zu einer Anordnung ihrer Kräfte für die Ausführung gewiſſer Zwecke, d. h. zu einem moraliſchen Perſonalismus mit einer beſtimmten Hierarchie ſeiner Kräfte; nie aber zu einem Naturorganismus kommen kann, der nur im Naturleben Statt findet, weil hier all und jedes Einzelne nur die concrete Erſcheinung eines und desſelben Princips, und darum auch die Eine Seele aller Naturdinge iſt.

Und mit dieſer Aeußerung entſchließe auch ich mich (vielleicht zu Ihrem nicht geringen Erſtaunen) alle jene Axiome zu unterſchreiben, die in Ihrem Poſtſcripte der ſtellvertretenden Genugthuung Chriſti den Stab brechen — aber zu Ihrem Troſte — wohl gemerkt: nur in Bezug auf das Reich reiner Geiſter. Allerdings ein Umſtand, den unſere Theologen, wenn von der Menſchenerlöſung die Rede iſt, gar nicht ehrenvoll ganz außer Acht laſſen. Denn Gott hat Sich nicht bloß mit dem reinen, ſondern auch mit dem verhüllten Geiſterreiche (mit der Menſchheit, als der Syntheſe von Geiſt und Natur) in lebendigen Verkehr geſetzt.

Dieſe Syntheſe aber, als Verbindung zweier Subſtanzen als Lebensprincipien, involvirt einen lebendigen Wechſeleinfluß, eine dynamiſche Reciprocität zwiſchen beiden, den ich mit einem bekannten Ausdrucke eine **Communicatio idiomatum** nennen, dieſe aber ſelbſt hier mit dem Ausdrucke Gütergemeinſchaft überſetzen möchte *). Um

---

*) Die Lehre von der wechſelſeitigen Mittheilung der Eigenſchaften (**communicatio idiomatum**) iſt urſprünglich die Entwick-

aber dieſe Communication ins Reine zu bringen, müſſen wir zuvor jedes der beiden Principe in ſeiner eigenthümlichen,

---

lung des Inhaltes, der in der Idee von der perſönlichen Vereinigung der menſchlichen und göttlichen Natur in Chriſto (unio hypostatica) liegt, inſofern dieſe zugleich eine Gemeinſchaftlichkeit derſelben iſt.

Ihr poſitives Fundament iſt daher die Bibellehre von der Perſon Chriſti, in Folge von dreierlei Bezeichnungen, vermög welchen

a. von der göttlichen Natur Chriſti in menſchlicher Weiſe geſprochen wird; e. g. das Wort ward Fleiſch. (Joh. 1—14.)

b. Die menſchliche Natur, göttlich bezeichnet wird; e. g. das Kind (der Jungfrau) wird der Sohn des Allerhöchſten genannt werden. (Luc. 1—31.)

c. Chriſtus bald nach der göttlichen, bald nach der menſchlichen Natur bezeichnet wird; e.g. Chriſtus iſt der Sohn David's, aber auch David's Herr (Matth. 22—24.)

Dieſelbe Lehre hat übrigens zu zeigen: daß derlei Bezeichnungen (propositiones) im eigentlichen Sinne, d. h. ſo zu nehmen ſeyen: daß (durch die Vereinigung beider Naturen in Chriſto) die Eigenſchaften der einen auf die andere Natur ſo zu übertragen ſeyen, daß jede von beiden als ſolche unverändert bleibe.

Dieſes Verhältniß der Einheit (der Perſon) zur Zweiheit (der Naturen) gibt daher auch zwei Grundſätze, wovon der erſte lautet:

Es gibt eine Communicatio idiomatum beider Naturen, aber nur in concreto, d. h. inſofern Beider Eigenſchaften, der Perſon als Einheit beider zukommen, d. h. perſönliche Eigenſchaften ſind.

Der zweite dagegen:

Es gibt keine Communication in abstracto, d. h. jede Natur als ſolche iſt in ihrer Eigenſchaftlichkeit feſtzuhalten. Gott iſt nicht Creatur, dieſe nicht Gott.

Dieſe Ausdrücke: in abstracto — in concreto, verrathen aber nur zu ſehr den begrifflichen Standpunkt (im Gegenſatze zum ideellen) der alten Scholaſtik, dem daher auch das Anſtößige und Ungenügende, was die

idiomatiſchen Lebensentfaltung genau betrachten: die Uebertragung oder Communication in und durch die ſpätere Ver-

---

kritiſche Gegenwart an jener Lehre aufgefunden, allein zuzuſchreiben iſt; der Kritik ſelber aber iſt vor allem der gute Rath zu ertheilen: Zuvor den Balken aus ihrem Auge zu ziehen, bevor ſie ſich zu jener Radicalcur anſchickt. —

Dieſe aber wird ihr nie gelingen, ſo lange ſie auf rein begriffliche Weiſe, die Perſönlichkeit als ein Drittes über der Zweiheit der Naturen anſieht, das da bewirke: daß die Factoren dieſer Zweiheit, auch nun unter einander als gleiche anzuſetzen ſeyen, weil ſie in jenem Dritten, als Gleiche ſich zuſammenfinden.

Uebrigens iſt aus der Geſchichte hinlänglich bekannt: daß der erſte Grundſatz ſeine Anwendung gefunden in den Streitigkeiten der Neſtorianer, die da lehrten: daß Maria nicht eine Perſon (den Logos Gottes), ſondern nur die eine oder die andere Natur zur Welt geboren. Dann der Adoptianer, die da lehrten: daß Chriſto, als Menſchenſohne, keine Anbetung zukomme, weil er als dieſer nicht auch der natürliche Sohn Gottes ſey.

Den zweiten Grundſatz brachten die euchariſtiſchen Streitigkeiten zur Anwendung, in denen die eine Partei darauf beſtand: daß die Ubiquität nur der göttlichen, nicht aber der leiblichen Natur Chriſti vindicirt werde (ohne Beeinträchtigung jedoch der perſönlichen Vereinigung des göttlichen Logos mit der menſchlichen Natur); ferner: daß, wenn doch der Leib Chriſti im Sacramente — ubique ſey; dieß nur per miraculum (nicht aber per communicationem) geſchehe. — Das größte Wunder aber wurde in dieſem famöſen Handel von beiden Parteien überſehen, nämlich: die Ubiquität Gottes (im eigentlichen, d. h. nicht analogiſchen Sinne) in einer nicht durch Emanation, ſondern durch Creation geſetzten Welt. Denn Gott kann der ſogenannte Ueberall und Nirgends nur dann ſeyn, wenn Er die alleinige Subſtanz (Real-Princip), alles Andere aber ſein Accidenz mittelſt Specification iſt, in welcher jene ſich zugleich als Begriff verwirklicht.

bindung beider ergibt ſich dann von ſelbſt. Und Sie ſehen nun wohl, lieber Oheim! daß ich Ihnen den Gegenſatz im relativen Seyn zwiſchen Geiſt und Natur in aller Kürze ins Gedächtniß rufen muß.

Wir haben bereits die zwei Glieder jenes Gegenſatzes ſammt ſeiner Syntheſe im creatürlichen Seyn (dieſer Offenbarung Gottes ad extra) als den contraponirten realen Reflex von der Offenbarung des abſoluten Princips ad intra, nach den zwei Momenten (der Entgegen- und Gleichſetzung) mit drei Hypoſtaſen, erkannt.

Wir haben zugleich erkannt: daß, wie die Subſtanzialität des creatürlichen Seyns in ihrer Triplicität, der Trias in der Gottheit; ſo auch ihre Accidentalität (als weſentliche Form desſelben) dem formalen Bewußtſeyn jener drei Hypoſtaſen entſpreche, und wie deßhalb der Typus alles creatürlichen Lebens — Streben zur Verinnerung (Bewußtwerden) und deſſen Reſultat der Gedanke ſey. Der, nach der qualitativen Verſchiedenheit der realen Principe, unter gleicher Verſchiedenheit auch in die Erſcheinung tritt (wiewohl das ungeübte Auge dieſe gewöhnlich als bloß quantitative Verſchiedenheit auffaßt).

Wir erklärten uns auf dieſe Weiſe das Bewußtſeyn der Phyſis in ihren animaliſchen Produkten (dieſen Repräſentanten ihrer Verinnerung) als ein Wiſſen der Natur von und um ſich als Erſcheinung; das Bewußtſeyn des Geiſtes aber als ein Wiſſen des Geiſtes um ſich als Seyn durch ſein Erſcheinen; in beiden aber erkannten wir das Nachbild vom Urbilde, zunächſt im Selbſtbewußtſeyn

der einzelnen Hypoſtaſe, zuletzt aber im theogoniſchen Prozeſſe des abſoluten Princips ſelber, das in unmittelbarer Entgegenſetzung Seiner als ſolchen ſich zur Selbſtanſchauung bringt.

Wir erklärten uns auf demſelben Wege einerſeits das Gattungsleben in der Natur, und erkannten in der Formation der Gattungen nur das reale Subſtrat zu dem, ſpäter als Form eintretenden Begriffe in der ſchematiſirenden Einbildungskraft der Natur (kurz: den Realbegriff als Vorſchule des formalen Begriffs); andererſeits aber auch das Geſchlechtsleben als Bedingung, um durch Selbſtſteigerung in der Ausgleichung der Gegenſätze das Bewußtſeyn als Lebensform zu erſteigen; mit andern Worten: wir erkannten das Streben zur Begattung als Bedingung des realen und formalen Begriffs (der Gattung und der Allgemeinheit).

Wir erkannten endlich grade in dieſem Reichthume der äußern Lebensformen die innere Armuth des Lebensprincips, d. h. die Negation der Freiheit; ſo wie umgekehrt: in der Freiheit des Geiſtes (kraft welcher er ſich mittelbar zwar, aber doch ſich ſelber als Grund, aber auch dadurch zugleich Gott — als Urgrund und Ungrund gewinnt) einen Reichthum, den kein ſichtbares Univerſum aufwägt, das im unendlichen Wechſel ſeiner Formen ſich nicht einmal mittelbar als Princip, noch weniger aber Gott erringt.

Das Charakteriſtiſche der Glieder des Gegenſatzes ließ ſich nun auch ungezwungen dahin anſetzen: Das Naturleben iſt Gattungsleben mit Bewußtſeyn im Begriffe; das Geiſterleben iſt Perſönlichkeit mit Selbſtbewußtſeyn in der Idee.

Da das letztere ſo eben etwas ausführlicher behandelt worden, ſo will ich mich jetzt nur noch in eine Auseinanderſetzung des erſtern für den beſprochenen Zweck einlaſſen.

Lebt die Natur bloß in Gattungen und für die Gattungen; ſo lebt ſie nicht gleicher Weiſe für die Individuen, ſondern nur inſofern ſie durch die Einzelweſen die Gattung bewerkſtellige, für welche ſie eigentlich lebt. Das Individuum in ihr iſt alſo nie Selbſtzweck; ſondern bloß Mittelding, dingliches Mittel. — Das Individuum in der Natur hat demnach nur Werth und Bedeutung in der Gattung und für dieſelbe. Die Natur läßt daher auch das Einzelne untergehen, weil das Ganze dabei doch erhalten, die Gattung dadurch nicht zu Schaden kommt. Ja, wie die Natur mit den Individuen einer und derſelben Gattung; ſo geht ſie auch mit untergeordneten Gattungen zu Gunſten einer höhern um *). In jenem wie in dieſem Verfahren

*) Wir wollen hiermit keineswegs der gemeinen teleologiſchen Anſicht das Wort führen, „welche," nach Schubert's Ausdruck, „aus der Natur ein Ungeheuer macht, welches, um nur eine Beſchäftigung zu haben, in ſeinen eigenen Eingeweiden wüthet — ein Carouſſel, wo ſich Katze und Maus, Maus und Katze ewig in einem Kreiſe herumjagen, ohne dabei eigentlich vom Fleck zu kommen." (Symbolik des Traumes 2. Auflage, S. 32.) Und allerdings müßte man mit Schubert fragen: wozu denn am Ende dieſes Freſſen und Gefreſſenwerden führen ſoll, wenn Beides die Hauptſache an jenem und für jenes Ungeheuer wäre, das ſich doch ſo wenig, als jenes Carouſſel in der Natur läugnen läßt.

Und wenn der tiefſinnige Verfaſſer auch endlich zugeſteht: „daß ſich der gewöhnlichen Teleologie doch eine Seite abgewinnen laſſe, welche der höchſten Beachtung werth ſey, jene nämlich, welche ſich auf die Weiſe einer ewigen Liebe gründe, die da wolle, daß überall Leben und Freude ſey;" ſo können wir uns auch hiermit noch nicht begnügen. Und warum nicht? — Theils, weil man mit jener Lebensfreude auch nicht vom

aber kann die Natur doch auf ſich ſelber nicht vergeſſen, ſie ſucht dort wie hier ſich ſelbſt zu erhalten; denn ſie iſt ja die Eine eigentliche Seele in allen Geſtaltungen im Großen wie im Kleinen. Im Entſtehen, wie im Vergehen ſucht ſie weiter zu gehen, dort wie hier als lebendige Natur zu beſtehen.

Wollten wir nun aber für dieſe Qualität des Naturlebens (vermöge welcher Werth und Schickſal des Einzelnen von der Totalität, der es angehört, beſtimmt wird) einen ſichern Exponenten und Typus finden; ſo könnte es, nach meiner Meinung, nur die Idee der Solidarität (mit ſeinen untergeordneten Begriffen von Reverſibilität und Subſtitution) ſeyn.

Und ſo hätten wir denn gefunden: daß eigentliche Vererbung (des Geſchicks, wie des Glücks) nur da, wo Fort-

---

Fleck kommt; ſo lange es nicht erwieſen iſt: daß die Maus unter dem Gebiß der Katze dieſelbe Lebensfreude mit der letztern theile; theils weil der Verfaſſer hinzuſetzt: „dieſe teleogiſche Anſicht coincidire ohnehin mit der eigentlichen Anſicht von der Natur, nach welcher die ganze ſichtbare Welt nur eine Abſpiegelung ſey der unſichtbaren, höhern Ordnung der Dinge, ſo daß nicht der ſinnliche, ſondern der geiſtige Menſch und deſſen Ausbildung das Hauptaugenmerk der ſchaffenden Natur ſey.“ — Um aber der Natur den Geiſtmenſchen als Hauptaugenmerk anzuweiſen, muß man ihr früher ein lebendiges Geiſtesauge vindicirt haben. Das gelingt aber nur dem Hylozoiſten, und noch beſſer dem Pantheiſten, der ſeinen Gott als Weltſeele nicht mehr und nicht weniger in der Natur niederſchreiben läßt, als derſelbe Gott hernach in der Menſchenwelt zu buchſtabiren geſonnen iſt. — Auf dieſe Weiſe ließe ſich der Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Geiſte dahin aufſtellen, daß der letztere (z. B. in unſern Kindern) früher zu buchſtabiren als zu ſchreiben anfange, jener aber früher ſchreiben als leſen lerne.

pflanzung, folglich nur im Naturleben heimiſch ſey, die durch Begattung nur erzeugt, um in Gattungen zu bezeugen: daß ſie keiner andern Ueberzeugung fähig iſt, als der im Schema und im Begriffe, in welchem das Realallgemeine (in welches das Naturprincip eingegangen, und in ihm zugleich als numeriſches Eins untergegangen) ſeinen formalen Reflex gewinnt. Wo aber im Gegentheile dieſe Ueberzeugung als Selbſtbewußtſeyn durchgeſetzt wird, wie im Geiſterleben, und zwar mittelſt ſeiner Freiheit, die es ihm allein möglich macht, die Scheidung in Ihm zwiſchen Seyn und Erſcheinen zu unterſcheiden; da fällt mit dem Zwecke auch die Bedingung, mit dem Gattungsleben auch das Geſchlechtsleben, und mit dieſem zugleich die eigentliche Fortpflanzung und Vererbung. Der Geiſt in ſeiner freien Cauſalität und Subſtanzialität kann nur Sich verſchulden, nur Sich verdienen.

Iſt nun aber das Idiomatiſche für jedes einzelne Glied des Gegenſatzes richtig erhoben; ſo ergibt ſich, wie geſagt, die Communication oder Mittheilung desſelben — in der Verbindung beider Glieder zur lebendigen Einheit — in der Menſchennatur von ſelbſt. Denn in dieſer kann nun erſt wegen jener Verbindung Perſönliches vererblich, und — vice versa — Vererbliches perſönlich werden. Schuld und Verdienſt, als Qualität der Perſönlichkeit, wird ſich vererben, fortpflanzen laſſen; ſo lange die Perſönlichkeit des Geiſtes an dem Geſchlechtsleben der Natur participirt. — Und nun will ich den letzten Schritt zur Löſung meiner Aufgabe thun.

Denken wir nun jene Schuld als das Ergebniß aus dem Lebensverkehr des Geiſtes mit Gott (der creatürlichen Freiheit mit der ewigen Liebe), kurz: als den Todeshauch

des Widerſpruchs zwiſchen beiden, und fragen wir uns ſodann: Ob die Reaction der ewigen Liebe nothwendig dieſelbe bleiben muß gegen den Menſchen, wie wir ſolche oben erkannten gegen die reinen Geiſter?

Vor Allem werden wir gegen die Nothwendigkeit und Einerleiheit proteſtiren müſſen ſchon aus dem Grunde: weil der Gottheit ein anderes Leben gegenüberſteht, mit dem ſie ſich in ihrer ewigen Liebe in Wechſelwirkung geſetzt hat, ohne ſich zu widerſprechen; und nun auch jene Wechſelwirkung nur durch eine, dem gegebenen Leben entſprechende, folglich modificirte Reaction ohne Widerſpruch mit ſich ſelber bethätigen kann.

Die Modification aber der ewigen Liebe heißt hier Erbarmung, ſo wie ſie dort, im Reiche reiner Geiſter, durch den Widerſpruch modificirt, Gerechtigkeit genannt werden mußte.

In der Gerechtigkeit, wie in der Erbarmung iſt Liebe; denn nur Liebe will durch Aufhebung des Widerſpruchs beſeligen, wo ſie es kann, ohne mit ſich in Widerſpruch zu treten. Dieſer Fall konnte nun zwar, aber mußte nicht in der Menſchheit eintreten, weil die Wiederherſtellung des Urverhältniſſes zwiſchen Gott und Menſchheit zwar von Gott urſprünglich ausgehen; aber als Werk der Liebe oder Gegenſeitigkeit ohne Mitwirkung des Menſchen nie in die Menſchheit eintreten, noch weniger aber in ihr vollendet werden konnte, wohl aber unter Mitwirkung derſelben. — Wie ſo?

Die Idee von der Menſchheit als Syntheſe von Geiſt und Natur (als Gattungsleben) iſt auch Idee Gottes, die in der Menſchheit nur real geworden iſt. Kraft dieſer Idee erkennt Gott den einzelnen Menſchen nur im Gan-

zen ſeiner Gattung, und die Gattung auch im Einzelnen, beſonders wenn dieſer der Repräſentant der Gattung ſeyn kann, wie ſolches der Fall im Urmenſchen als Vater des ganzen Geſchlechts iſt.

Ferner: Kraft jener Idee und der Participation des Geiſtes am Gattungsleben, mittelſt Fortpflanzung, kann es in derſelben Gattung einen doppelten Anfang, einen doppelten Repräſentanten geben. Ein Sohn des erſten Adam dem Fleiſche nach, kann Vater des erſten Adam und ſeiner Nachkommen dem Geiſte nach werden, und ſo der Vater des Menſchengeſchlechts zum Sohne des zweiten Adam. Dieſe Erſcheinung in der Menſchheit iſt zunächſt das unmittelbare Werk Gottes in ſeiner Liebe zur Menſchheit (die als Allmacht zwar ein Geſetz, als Wirkungsweiſe der Natur, keineswegs aber, d. h. eine Weisheit, das Naturleben umgeht), aber auch zugleich das Werk der Menſchheit, mittelſt Mitwirkung des freien Geiſtes im neuen Menſchen; denn nur weil Gott vorausſah den Gehorſam im zweiten Adam, ließ Er Ihn eintreten in die Gattung, und zwar in unmittelbarer Schöpfung ſeines Geiſtes (wie bei allen Gliedern derſelben), und in unmittelbarer Bildung ſeines Leibes aus dem Geblüte der Gattung (wie nicht bei den übrigen Gliedern).

Endlich: Kraft jener Idee, in welcher der erſte und zweite Adam demſelben Ganzen als einer Gattung angehören, hebt der freie Gehorſam des zweiten, den freien Ungehorſam des erſten Urmenſchen auf, und die Menſchheit ſteht als Gattung für die Anſchauung Gottes ohne Widerſpruch mit Gott da. Nach mathematiſcher Anſchauung heben in einem und denſelben Ganzen negative und poſitive Größen ſich gegenſeitig auf.

Dieſer freie Willensact des zweiten Adams (als gänzliche Hingabe Seines Daſeyns in den Willen der Gottheit) hat nur unter der Herrſchaft jener Idee aufhebende Kraft und genugthuende Wirkung, die als ſolche zugleich eine ſtellvertretende Genugthuung iſt, weil ſie nur die Gattung vom Widerſpruche mit Gott reinigt; ohne Gott, Der jenen Gehorſam nur unter derſelben Idee für den Ungehorſam annimmt, mit Sich in Widerſpruch zu ſetzen.

Derſelbe freie Gehorſam wirkt genugthuend und ſtellvertretend nach allen Dimenſionen der Zeit und des Raums, eben weil er jene Wirkſamkeit nur für die Gattung hat, die in Zeit- und Raumsverhältniſſen lebt.

Aus der Reciprocität, in welcher das Individuum mit der Gattung, aber auch die Gattung mit dem Individuum ſteht, iſt nun auch erkennbar:

a. Von welchem Inhalte das Geſetz Gottes für die Freiheitsprobe des zweiten Adams war. Er beſtand nämlich in der freien Uebernahme der Strafen (der übeln Folgen) der erſten Sünde. Seine Aufgabe ging auf in dem Schickſale der Gattung, die durch Ihn und ſein geiſtiges Verdienſt eben ſo Daſeyn hatte, wie ſein leibliches Daſeyn durch die Gattung. — So wurde durch die Freithätigkeit in der Leidensübernahme des Einzelnen, Schuld und Strafe der Gattung gehoben. Ferner:

b. Wie nach dem Eintritte der Erlöſung, an jedem Individuum der erlöſeten Gattung beide Ordnungen: die der Sünde und die des Heils, die des alten und neuen Adams, ſichtbar werden müſſen; und zwar jene durch die natürliche Geburt, dieſe durch die übernatürliche Wiedergeburt

im Sacramente der Taufe, in der die Erbſünde nach ihren beiden Momenten (der Schuld und Strafe) getilgt wird, ſowohl bei Erwachſenen als bei Kindern. Endlich:

c. Wie das genugthuende Verdienſt des zweiten Adam als Erb- und Gattungsverdienſt, für das Individuum zur Rechtfertigung, d. h. zum perſönlichen Verdienſte werden muß durch Nachahmung, d. h. durch freien Eintritt in Seine göttliche Geſinnung, wenn der Geiſt in ihm zur Perſönlichkeit erwacht iſt; ſo wird die Erb- oder Gattungsſchuld zur perſönlichen durch freie Uebertretung des erkannten göttlichen Geſetzes. Es gibt daher nach dem Urfalle ſo wenig eine Erbſünde im Geſchlechte ohne Erbverdienſt des zweiten Adams, wie es ein Erbverdienſt ohne Erbſünde im Geſchlechte gibt.

Das iſt meine Theorie der ſtellvertretenden Genugthuung als Bedingung der Erlöſung von Schuld und Strafe der Sünde.

Ihre Baſis iſt: die Theilnahme der Menſchheit an dem Gattungsleben der Natur, inſofern ſie die lebendige Einheit des Gegenſatzes im creatürlichen Seyn iſt. Und nur in jener Theilnahme bildet die Menſchheit ein organiſches Ganze, und nur in dieſem gibt es eine Reciprocität zwiſchen den Theilen und dem Ganzen, und nur in dieſer kömmt es ſodann auch zur ethiſchen Reverſibilität der freien Handlungen *).

---

*) Was jener Baſis und ihrem Verſtändniſſe noch als Hinderniß im Wege liegt, iſt die triviale Vorſtellung von der Leiblichkeit des Menſchen, als einem Werkzeuge ſeines Geiſtes, zum Verkehre mit der Außenwelt. Ausführlicher iſt jene

Aus dieſer Theorie der vicaria satisfactio in der Theologie ergibt ſich auch: wie all und jede Reverſibilität, z. B. im politiſchen Leben der Gattung, aus derſelben Naturwurzel aufſproßt, und wie wahr die Forderung unſers deutſchen Theologen iſt, daß Juriſten Theologen werden ſollen. Allein an Beide macht überdieß die Gegenwart die dringende Forderung: daß ſie rationelle Pſychologen und Phyſiologen werden, d. h. daß ſie tiefer in den organiſchen Verband des Geiſtes und der Natur in der Menſchheit eindringen, damit es den Juriſten nicht einfalle zu behaupten: es gebe vor Gott eigentlich kein Recht, weil dieſes in Bezug auf Gott nichts Anderes ſey, als eine Einrichtung oder Ordnung in der Creatur; — der Theologe aber ſich hüthe: Rechtsbegriffe und Reverſibilitätsverhältniſſe (wie ſich ſolche im politiſchen Leben der Menſchheit, d. h. in der Coexiſtenz der Freiheit mit der Freiheit geſtalten) auf das Verhältniß der Menſchheit zu Gott unbedingt zu übertragen.

Hierin liegt, meines Erachtens, der Mißgriff der alten Theologie; ſo wie in der gänzlichen Läugnung alles Rechtes zwiſchen Geiſt und Gott (als gäbe es hier gar keine freie Coexiſtenz) der grobe Fehler der neuen Schule (und ihrer Theorie von Erlöſung ohne ſtellvertretende Genugthuung), die ſich gewiß ſehr darüber aufhalten würde, wenn man ihr zur Laſt legen wollte, ſie behaupte: die Creatur habe ſich ſelber gemacht. Hat dieſe ſich aber nicht ſelber gemacht; ſo iſt die Ordnung in ihr, Wille Gottes außer ihr, und Gott kann nun Seinem realiſirten Willen ſo wenig widerſprechen, daß im widrigen (d. h. real unmöglichen

---

Baſis behandelt in den „Süd- und Nordlichtern am Horizonte der ſpeculativen Theologie," Wien 1832 — und im „letzten Symboliker," Wien 1834.

und nur formal möglichen oder bloß denkbaren) Falle die Creatur Gott an Seine Pflicht und an ihr Recht erinnern dürfte *).

Gerne möchte ich zum Schluſſe noch einmal auf die von Maiſtre behauptete totale Harmonie des ganzen Alterthums in Betreff der ſühnenden Kraft des Blutes zurückkommen; ich bin aber leider! noch zu wenig Theologe, um die moſaiſche Geſetzgebung mit ihrem göttlichen Siegel aus jener Harmonie rettend herauszureißen. St. Paulus ſcheint mir aber in ſeinem Briefe an die Hebr. Cap. 10 eben nicht viel Werth auf die ſühnende Kraft des Blutes der Widder und Stiere zu legen. Uebrigens aber flößt mir die Anſicht des alten Heidenthums von der Sühnkraft des Blutes gar keinen Reſpect ein; denn wer mir die ganze Natur vergöttert, der kann mit ihrem Blute keine Ausnahme machen. Auch Origenes Anſicht von der Wirkſamkeit des blutigen Opfers am Kreuze für das ganze Univerſum (die in ihrer Originalität den wackern Grafen beſtochen) verliert ihren heiligen Schein; wenn man es erfaßt hat: wie jene Anſicht zuſammenhängt mit der Präexiſtenz der Seelen und ihrer Verbannung in die Leiber nach ihrem totalen Abfalle; Lehren, welchen die Kirche immer ihr Ohr verſchloſ-

*) Mit andern Worten ließe ſich der Mißgriff der alten und neuen Schule auch dahin angeben: daß die Gratificationstheorie der letztern die Gegenſeitigkeit in der Liebe Gottes zur Menſchheit — die Satisfactionstheorie der Alten aber die Gegenſeitigkeit in der menſchlichen Freiheit (als dem Vermögen der Gegenliebe) außer Acht gelaſſen habe. Deßhalb blieb auch für die alte Anſchauungsweiſe die Kluft zwiſchen Gott und der ſündigen Menſchheit abſolut unausfüllbar; weil dieſe Kluft nur durch die Liebe im ethiſchen Sinne (als Wechſelleben Gottes für die Creatur und der Creatur für Gott), ausgefüllt werden kann.

ſen — der Manichäismus aber, ſo wie der moderne Pantheismus gern Maul und Ohren geöffnet hat *). Wie geſagt: von all dieſem möchte ich wenigſtens ſo viel reden, als ich weiß und verantworten kann; aber — unverantwortlich wäre es, nachdem ich die ganze Nacht hindurch gewacht und ſo lange geſchrieben, bis der Tag in Oſten den reinen Himmel röthend, mir die Kerzen auslöſcht; wenn ich nicht Denjenigen, zu dem ich am Anfange meines Briefes hoffnungsvoll aufblickte, nun am Schluſſe desſelben anrufen ſollte mit den Worten des evangeliſchen Dichters;

— — — — — — —

— — — Meinen erhabenſten
Gedanken, lehr' ihn Hoheit! Führ' ihm
Wahrheiten zu, die es ewig bleiben!

Daß ich den Nachhall der, die es ewig ſind,
Den Menſchen ſinge! Daß mein geweihter Arm
Vom Altar Gottes Flammen nehme,
Flammen in's Herz der Erlöſten ſtreue!

Aber, Vater und Oheim! iſt wohl (was Sie gewiß beſſer wiſſen als ich), iſt wohl die ausgeglühete Kohle vom Herde der Wiſſenſchaft eine Flamme vom Altare Gottes? — Und wenn auch jener Herd ein Altar, und ſeine Brandüberreſte noch gluthhältig wären; könnten ſie wohl Flammen ins Herz der Erlöſeten ſtreuen? —? —

O lieber Oheim! dieſe und ähnliche Fragezeichen ſollten mir zu Angel- und Ankerhaken werden; aber lei-

*) Ueber Idee des Opfers und ihre Darſtellung in der Weltgeſchichte geben die erſten ſechs Vorträge in der Eucharistia des H. Cannonicus Veith (Wien 1847. Braumüller) die allſeitigſten Aufſchlüſſe.

der! werden ſie zu geſpitzten Ausrufungszeichen und Marterwerkzeugen. Fragen Sie ja nicht: Wie ſo? — Ich müßte Ihnen ſonſt einen Traum erzählen, den ich im Verlaufe dieſer meiner Arbeit gehabt habe, der ſo ſonderbar war, als er peinigend für mich geblieben iſt. Ich träumte nämlich: daß wir Zwei von einer Reiſe ins gelobte Land in unſer Vaterland zurückkämen, reich beladen mit geiſtlichen Schätzen und Heiligthümern von den heiligen Orten. Mit dieſen gingen wir nun von Haus zu Haus, um ſie den Blicken der Gläubigen zu ihrer Erbauung und zum Beſten der Armen gegen ein Almoſen darzulegen. Ihnen war von jenen, gemeinſchaftlich an uns gebrachten Schätzen durchs Loos unter vielen andern Seltenheiten als Hauptmerkwürdigkeiten zu Theil geworden: die Dornenkrone und das Schilfrohr; mir aber (ſelbſt für einen Traum wunderlich genug!) das Skelet des Heilands, nebſt einer Menge anderer mathematiſcher Beſtimmungen Seines Leibes, in ſichtbare Maße gebracht. — Wir hatten Beide die Aufrichtigkeit zu geſtehen, daß unſere Seltenheiten nur treue Copien ſeyen von Dem, was einſt geweſen; aber bei alle Dem, wie ungleich war das Reſultat ihrer und meiner Verwendung für die Armen und Reichen! Niemand zweifelte an unſerer Redlichkeit und Treue in Verfaſſung unſerer Copien; aber das Skelet verlangte Niemand zu ſehen; Sie hingegen und ihre Nachbilder von Dingen, die einſt zum Hohn und Schmerz Desjenigen gedient hatten, Deſſen leibliche Formen ich in ſichern und beſtimmten Maßen zeigen konnte, wurden mit Thränen, Küſſen und Almoſen überhäuft!

Sie werden nun meine obigen Frage- und Ausrufungszeichen verſtehen. Abgeſehen davon, daß der Theologe in ſeiner Speculation über die ungeheure Thatſache der Wiedergeburt der Menſchheit durch den Eintritt des Gottmenſchen

JEſus Chriſtus in die Weltgeſchichte, die er zu dem Zwecke beginnt und durchführt, um den Antheil und die Mitwirkung der Menſchennatur an jenem Heilsgeſchäfte auszumitteln, und ſo, nach dem ſchreienden Bedürfniß der Zeit, dem Unglauben und dem Aberwitze unüberſteigbare Schranken zu ſetzen; ich will ſagen: abgeſehen davon, daß der ſpeculative Theologe in dieſem ſeinen redlichen Beſtreben nicht in gleichem Maße auch von dem Antheile der Gottheit in demſelben Wiederherſtellungsverſuche laut werden kann (ein Umſtand, den ſchon St. Auguſtin in ſeinen Unterſuchungen über das wechſelſeitige Verhältniß der Gnade und der Freiheit im Heilsgeſchäfte des Einzelnen ſchwer empfand), auch abgeſehen davon, ſage ich: wie viel Blüthenſtaub und Farbenſchmelz muß er nicht in ſeinem anatomiſchen Geſchäfte mit wundem Herzen abſtreifen von der Blume aus der Wurzel Jeſſe — für welchen Schmerz ihm nicht nur kein Mitgefühl, ſondern oft ſogar noch Undank zu Theil wird!! — O ein weit glücklicheres Loos iſt, dem Religionsphiloſophen gegenüber, dem frommen Dichter gefallen, der, einem Nachtfalter gleich, aus dem tiefen und auch (weil über die Seelen die Finſterniß hereingebrochen) verſchloſſenen Kelche derſelben Blume den Wermuthstropfen begeiſternd in ſich ſaugt! — Ihm iſt es z. B. vergönnt, Herzen zu ſpalten und Lichtkugeln in ſie zu ſchleudern, wenn er erzählt: wie und warum die Felſen Golgotha's ſprangen, und die Sonne des Firmaments ſich verfinſterte, als es vom Kreuze ertönte: „Mein Gott! warum haſt Du mich verlaſſen! Fern von meinem Heile iſt das Bekenntniß meiner Verbrechen!" — als Derjenige, Der für uns zum Fluche geworden, den Kelch des Fluches bis auf die letzte Hefe trank, bis zum Gefühl der Verlaſſenheit Gottes, weil Er Bürge geworden des ehebrecheriſchen gottloſen Geſchlechts.

Dagegen aber — wo rührt ſich eine Herzensfiber, wenn die Wiſſenſchaft, jene Scene deutend, verkündet: „Daß nach dem organiſchen Geſetze der Reciprocität die Uebernahme des Looſes der gefallenen Menſchheit für den zweiten Adam das Problem ſeiner Freiheit und der Inhalt ſeines Gehorſams war!“

Und wenn die neugierige Menge ſelbſt dem ſinnigen Naturforſcher ihr Ohr leiht, wenn dieſer ihr zeigt: wie im Thautropfen und ſeiner Form dasſelbe Weltgeſetz ſich ſpiegelt und wiederholt, welches im Univerſum Sonnen ballt und in geregelten Kreisbahnen durch unermeßliche Räume ſchleudert; ſo bleibt der metaphyſiſche Forſcher allein und ohne Theilnahme, wenn er im Sklaventode am Kreuze, in der Dornenkrone und dem Binſenſcepter die concrete Darſtellung und Manifeſtation eines Geſetzes der moraliſchen Welt aufgefunden (der Solidarität nämlich) und hier zwar in der Form der Subſtitution (d. h. der Uebernahme der Schuld vom Schuldloſen in der Annahme der Folgen des Ungehorſams), wie ſonſt in der Form der Reverſibilität (d. h. der Participation der Schuldigen am Verdienſte des Schuldloſen).

Niemand will ſich mit Ihm freuen, wenn er die ethiſche Formel gefunden für Das, was die Meiſterſänger der göttlichen Minne im alten Bunde ſchon anticipirten, wenn ſie verbündeten: „Die Herrſchaft (das Kreuzholz) liegt auf Seiner Schulter;“ oder: „Den Scepter Deiner Macht (das Schilfrohr) wird der Herr aus Sion ſenden, auf daß Du herrſcheſt in Mitte Deiner Feinde.“ — Niemand will ſich mit Ihm freuen, wenn er nämlich zeigt: daß, wie in einem organiſchen Ganzen die einzelnen Glieder ſich vicariirend unterſtützen, ſo auch in

der Menſchheit (durch ihre lebendige Erbſchaft an der Natur) die Schuld vom Verdienſte, der Ungehorſam vom Gehorſame, die angemaßte Herrſchaft von der freien Knechtſchaft ausgeglichen und ſo vertilgt werde. Eine liebreichere Sprache führt freilich der Dichter, wenn ſeine Phantaſie aus den Dornen und Diſteln einer verfluchten Erde von der ewigen Liebe einen Kranz für den zweiten Adam gewunden ſieht, und zwar an dem Tage Seiner Vermählung mit der Menſchheit! — Und wenn der Dichter ſchon aus der Paſſionsblume des Weltheilandes ſo viel Wonne ſaugt; welcher Himmel ſchließt ſich Ihm erſt auf in der blüthen- und fruchtreichen Sonnenroſe Seiner Verklärung am Auferſtehungs- und Himmelfahrtsmorgen! Nicht bloß Flammen vom Altare wirft Er da in Seiner Entzückung in die Herzen Seiner Miterlöſeten; die ganze Erde wird Ihm zum Altare und zum Weltenbrand die Flamme — denn jetzt iſts, wo der Hochzeit letzter Act, die Trauung der Zeit (und ihres Herrn) mit dem Vater der Ewigkeit für alle Ewigkeit ſich vollendet. Da iſt Er nun, wie einſt der Ahnherr des Erſtlings der Auferſtehung, ganz Ohr für die Frage der himmliſchen Chöre: „Wer iſt jener König der Glorie, Der uns gebieten läßt; Machet auf die Pforten der Gerechtigkeit!“ — ſo wie für das Recitativ in der Antwort Seiner Begleiter: „Der Herr der Kraft iſt jener König der Glorie — der Löwe aus dem Stamme Juda — das Lamm, Das da allein gelöſet hat die ſieben Siegel des Buchs, und Das, weil Es ſich ſchlachten ließ, allein würdig iſt, hinzunehmen Göttlichkeit, Hoheit, Würde, Macht und Segensfülle in alle Ewigkeit!“ — Und endlich mehr als Ohr, ganz Seele iſt er für den Sologeſang des Einzigen: „Vater! Ich habe verherrlichet Deinen Namen! Siehe, Ich habe gefunden, was verloren: das Schaf Deiner Herde! Verherrliche nun auch Mich, Deinen

Eingebornen, mit der Klarheit, die Ich bei Dir hatte, ehe die Welt war!"

Zu ſolcher Höhe kann ſich wohl auch das Auge des Forſchers erheben; aber nicht die räumliche Höhe des ſichtbaren Univerſums, die unſichtbare Tiefe der Menſchennatur iſt ſeine Heimath. In dieſe muß er hinabſteigen, unter dem reinen Lichte von oben zwar, aber auch mit dem reinen ungetrübten und ungenetzten Blicke ſeines Geiſtes, um für die Wunder im Leben des Einzigen in der ganzen Weltgeſchichte, den Schlüſſel und das Geſetz zu finden.

Für dießmal Vater und Oheim! habe ich meine Fahrt geendigt, und gethan, was ich nicht laſſen konnte und Sie mich thun ließen. Die Ausbeute hievon lege ich freudetrunken und ungeſcheut in Ihre Vaterhände nieder; denn ſie iſt ja nichts Anderes, als der Commentar zu dem inhaltreichen Spruche des Weltapoſtels: „Es iſt nur Ein Gott und Ein Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen: der Menſch Chriſtus JEſus!"

Aber auch mit der aufrichtigen Bitte übergebe ich ſie Ihnen; meinen erhabenſten Gedanken Hoheit zu lehren, und ihm Wahrheiten zuzuführen, die es ewig bleiben. Innigſten Dank dafür nie vergeſſen

Einſiedeln am 1. Faſtenſonntag 1828.

Ihr

hocherfreueter Schüler und Neffe

Thomas Wendeling.

Dreizehnter Brief.

Mein Thomas!

Hätte ich doch nie geglaubt, daß mein Schlußſchreiben an Dich in unſerer literariſchen Correſpondenz, ein Troſtſchreiben ſeyn würde. Nach den letzten Worten Deines Briefes zu ſchließen, ſcheint zwar in der Atmoſphäre Deines Geiſtes eine Aenderung vorgegangen zu ſeyn, und der Wetterhahn ſich gedrehet zu haben; allein mir wäre es lieber, der Hahn krähete Dir, daß Du anfingeſt zu weinen über Deine ſchwere Schuld: den Dichter ſeines Lohnes zu beneiden — in unſerer Zeit zu beneiden!

Lieber Thomas! Du weißt nicht, was Du redeſt, — und der Vater des Lichts, von Dem alle und jede gute Gabe, in jeder und für jede Zeit kömmt, möge Dir Dein Murren nicht zur Sünde anrechnen!

Ich ſcheine Dir vielleicht in dieſen Worten, die Sache zu ernſthaft zu nehmen; — aber erinnere Dich nur: daß Jene, die da murreten auf ihrem Zuge nach dem gelobten Lande, von feurigen Schlangen heimgeſucht wurden, von deren Giftbiſſe ſie nur der Aufblick zu Dem befreien konnte, Der von dem Gifte der Schlange im Paradieſe frei geblieben, und Der, als Er noch auf Erden wandelte, ſagen konnte: „Ich ſuche nicht Meine, ſondern die Ehre Deß, Der Mich geſandt hat.“ Und wenn Du einmal nach Empfang der heiligen Weihen zum Gebethe der Tagzeiten verbunden ſeyn wirſt, ſo beherzige die

daſelbſt angeführten Worte vom h. Pabſt Gregor über den Sinn der Talente, die der Herr ſeinen Knechten vor dem Antritte ſeiner großen Reiſe hinterließ, und ihrer Zahl. Grade der Knecht, der nur Ein Talent erhalten hatte, war es, der dieſes Eine vergrub; und grade dieſes Eine Talent nennt der Kirchenlehrer das Talent der Intelligenz (qui mystica de internis intelligunt). Hüthe Dich, mein Thomas! vor dem Mehlthau, der faſt jedes idealiſche Gewächs, welchem auf den Flötzgebirgen der Zeit ſeine Stelle angewieſen iſt, heimſucht! — Es iſt kein Himmelsthau, die Luſt ſich geltend zu machen in der Spanne von Zeit einer kurzen Lebensdauer, — ſich geltend zu machen mit und in Dem was jetzt eben gilt oder zu gelten ſcheint. „Nicht darüber, ſagte der Heiland zu den über ſich ſelbſt erſtaunten Jüngern, „nicht darüber freuet euch, daß euch die Geiſter unterthan ſind; ſondern, daß eure Namen im Himmel verzeichnet ſtehen." Und dieſe Freude wird Dir nicht ausbleiben, wenn Du die Ehre Deſſen ſuchſt, Der durch Schmerz und Schmach uns aufſuchte als irrende Schafe, um uns wieder zu Ehren zu bringen, die der erſte Menſch, wie Eſau ſein Erſtgeburtsrecht, um einen Linſenbrei verſchleudert hatte; — und wenn Du Seiner Ehre dienſtpflichtig wirſt mit der Gabe, womit Er Dich beehrt hat.

Alſo Dichter — und wahrſcheinlich kein kleiner — möchteſt Du ſeyn: um Flammen vom Altar ins Herz der Erlöſ'ten zu ſtreuen! und doch wirſt Du einſehen: daß ideenloſe Zeiten den Dichter ſo wenig als den Forſcher begreifen, wenn auch jener durch ſein Sprachrohr auf eine größere Maſſe und gewaltſamer einwirkt. Und wozu dient am Ende alles Ergriffenſeyn vom Engel Gottes, wenn dem Habakuk unterwegs die Haare ausgehen? — davon zu ſchweigen, daß alle Zeit, die einen Todtenkopf im Siegelringe führt,

auch in der Regel kahlköpfig iſt, da haarfeſte Todtenköpfe unter die Raritäten, im Beinhauſe, dem Antikenkabinette unſers Planeten, gehören. Warum aber wird die ideenloſe Zeit vom Dichter nicht ergriffen? Deßhalb (ich rede nur von der Gegenwart) weil ſie ihn nicht begreift, — ſie, die doch Alles begreifen will, und überdieß ſich viel darauf einbildet, zu wiſſen, was ſich begreifen laſſe, was nicht?

Wenn die Vorſehung heute Geiſter in das Kunſtgebiet einführte, die das große Epos der Geiſter- und Menſchenwelt bald im Zauber des Tons und ſeiner Farben ſo wiederſtrahlen laſſen könnten, daß Klopſtock erblindete und der blinde Milton das Gehör verlöre; ſo wirſt Du doch die gaffende Welt nicht anders vor dieſen Schöpfungen ſtehen ſehen, als Du die Schattenwelt unſrer Kunſtliebhaber und Kunſtrichter erblickſt vor der Nacht eines Coreggio, und vor dem Auferſtehungsmorgen eines Andray, — mit bewaffnetem Auge zwar, aber auch mit bepanzertem Herzen, das keinem Strahle des Glaubens und der Liebe aus jener Welt zugänglich iſt. — Und alle, beſonders aber die chriſtliche Zeit iſt und bleibt ideenlos, ſo lange ſie von der Idee Gottes nicht ergriffen wird, die Seinem großen Kunſt- und Liebeswerke zum Grunde liegt, und wodurch allein ſie der Kern wie die Blüthe aller Weltgeſchichte werden konnte. — Sey Du aber verſichert: daß unſre Zeit nie mit den Armen des Willens nach Etwas langen und greifen werde, bevor es nicht von den Armen ihres Verſtandes erlangt und begriffen worden iſt. In dieſen und keinen andern Geburtsnöthen liegt die Zeit; und eben deßhalb ſind jene Forſcher, die der Eigenſinnigen liebreich entgegen kommen, und ſie jenes heilige Epos in der, bald apotheoſirten, bald profanirten Geſchichte der Natur und des Geiſtes wiederfinden lehren, einzig und allein ihre rechten Geburtshelfer.

Wenn einſt die wunderbaren Combinationen, die der Geiſt Gottes Selber dichtend, d. h. ſchaffend in Liebe über den Gewäſſern der Zeit, in die Zeit als Ankergrund hineingeſenkt hat, wenn Er z. B. ausruft: „Drei ſind, Die da Zeugniß geben im Himmel und auf Erden;“ oder wenn Er zeigt: Wie dem zweiten Adam im Todesſchlummer eben ſo Seine Braut, die heilige Kirche, aus Seiner geöffneten Seite, wie dem Erſten ſeine Gattin im Paradieſesſchlummer wurde; wenn einſt ferner die großartigen Parallelen, die der menſchliche Geiſt durch Jahrhunderte inſtinktartig zwiſchen Natur und Geiſterreich, und endlich zwiſchen Zeit und Ewigkeit gezogen, und mit welchen er im Gebiete der Kunſt, beſonders der Poeſie, ſich den Namen eines Genius erworben; wenn einſt dieſe Wunderſpiele einer ſogenannt productiven von der leichtſinnigen Welt aber eigentlich für wahnwitzig gehaltenen Phantaſie in den Tiefſinn des Verſtandes überſetzt, und Schiller's prophetiſches Wort (umgekehrt) von der Vermählung der Kunſt mit der Wiſſenſchaft (nicht aber dieſer mit jener, wie der Dichter glaubte) *) zur Thatſache und zum allgemeinen Glauben geworden ſeyn wird; dann erlaubt Dir Dein Onkel, die beiden Mutterkuchen am

---

*) S. in dem Gedichte: Die Künſtler:

„Die von dem Thon, dem Stein beſcheiden aufgeſtiegen,
Die ſchöpferiſche Kunſt umſchließt mit ſtillen Siegen
Des Geiſtes unermeſſ'nes Reich.
Was, in des Wiſſens Landen, Forſcher nur erſiegen,
Entdecken ſie, erſiegen ſie für euch.
Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
Wird er in euren Armen erſt ſich freu'n,
Wenn ſeine Wiſſenſchaft, der Schönheit zugereifet,
Zum Kunſtwerk wird geadelt ſeyn. —
Wenn er auf einen Hügel mit euch ſteiget,
Und ſeinem Auge ſich, in mildem Abendſchein,
Das maleriſche Thal — auf Einmal zeiget.“

Saamenkorn der Dichtkunſt, (das in Dir wohl einigermaßen größer, als in Alltagsmenſchen ausgefallen iſt), ſey's auch durch künſtliche Mittel, z. B. durch ein Maikäferdecoct, zum Anſchwellen zu bringen. Ja in dieſem Falle könnte ſich der alte Peregrin ſogar einfallen laſſen, Dir einen Stoff darzubieten, deſſen Verarbeitung Dich ohneweiters zum Meiſterrechte in der Gilde verhelfen würde, auch wenn der chriſtliche Roman oder Epos eben kein Meiſterſtück wäre.

Der Gegenſtand iſt dießmal eine Art Anti-Apocalypſe, nämlich: eine Viſion der Weltgeſchichte, im Falle Chriſtus, jetzt unſer Herr und Meiſter, des Satans nicht Herr und Meiſter geworden wäre — auf jenem Berge des gelobten Landes nämlich, von dem aus der Fürſt dieſer Welt Ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit nicht bloß zeigte, ſondern auch zu geben verſprach, wenn Er ihm huldigte. Ich hoffe, daß Du mit dieſem dichteriſchen Einfalle ſchon deßhalb zufrieden ſeyn wirſt, weil ich weiß, daß Du mit jenem Mißgriffe nie einverſtanden warſt, wo Dichter, ſelbſt wenn ſie von großen Geiſtesgaben waren, ſich zum Ziele machten: das große heilige Epos des verlorenen oder wieder gewonnenen Paradieſes abermals epiſch zu behandeln; da eben jenes Epos nach ſeiner Aufführung nur noch lyriſch vom Gemüthe des Dichters erfaßt werden darf, um dasſelbe ſegensreich in die Herzen aller Gläubigen einzuführen. Ich hoffe aber nicht, daß Du mich dieſes närriſchen, oder — wenn Du's lieber haſt — dichteriſchen Einfalles wegen allenfalls beneiden wirſt; denn, wie bekannt, Ein Narr macht viele, und Ein Narrentheiding erzeugt ein anderes.

Die alte Scholaſtik, die aus Liebe für ihren heiligen Gegenſtand durch Fragen ſo wenig als durch Beantworten

müde gemacht werden konnte, beantwortete (unter der Categorie der Nothwendigkeit der Menſchenerlöſung durch die Incarnation des Logos) auch die Frage: Ob die Incarnation auch eingetreten wäre, wenn der erſte Menſch nicht geſündigt hätte? — mit Nein und Ja. Merkwürdig ſind die Gründe für das Letztere. Man folgerte nämlich aus der Idee der vollkommenſten Manifeſtation der göttlichen Weisheit, die eben nur in der Incarnation des ewigen Wortes zur Wirklichkeit gekommen ſey: daß eben die Realiſirung jener in Gott ewig vorhandenen Idee, von Gott beſchloſſen worden ſey vor jeder andern ſpeciellen Idee in Bezug auf eine beſtimmte Creatur, folglich vor der Vorherſehung des Abfalls im erſten Menſchenpaare. Man wollte dieſe Idee ſchon in dem Ausſpruche des heiligen Paulus finden, wo er Chriſtum den Erſtgeborenen aller Creatur nennt; oder wo er den Coloſſern zuruft: „Alles iſt Euer, ihr ſeyd Chriſti, Chriſtus aber iſt Gottes.“ — Man erhärtete endlich dieſe Idee ſogar durch rationelle oder metaphyſiſche Gründe. Wer etwas, hieß es, geſetzlich (ordinate) will; kann nur nach ſeinem beabſichtigten Zwecke, zuerſt das näher, ſodann aber das entfernter liegende Mittel wollen. Jener Endzweck aber war in Gott, wie bekannt, die Ehre (als Offenbarung und Anerkennung Seiner göttlichen Eigenſchaften); das nächſte Mittel dazu aber die Incarnation des Logos. — Du merkſt wohl, Thomas! daß hier der Denkgeiſt unſers Geſchlechts ſich abermals über eine ſeiner Grundanſchauungen (ſo genannte angeborene oder aprioriſche) ſehr linkiſch oder tölpelhaft (apoſterioriſch) ausgedrückt habe. Eine religiöſe Speculation, wie wir ſie im 19. Seculum haben, müßte und könnte ſich auch anders darüber verlautbaren *).

*) Siehe hierüber die erſte Beilage.

Es iſt wirklich ſo was Großes und Hehres um die Menſchennatur, wie um keine andere, wenn man bedenkt: daß nur in ihr die Offenbarung Gottes nach Außen (die Schöpfung des Univerſums), und zugleich der qualitative Unterſchied der Gottheit von aller Creatur, wie ſie in jener Offenbarung nur durch Contrapoſition des göttlichen Seyns zu Stande kommen konnte, ſich vollendete. Und denkt man ſich nun erſt das Ziel aller Geiſter in ihrer Freiheit hinzu, nämlich die reale und innigſte Vereinigung mit der Gottheit; wahrlich! dann iſt der Menſch in der Idee Gottes ſein Meiſterſtück, und dieß um ſo mehr, da der Menſch dieſelbe Idee, Gotte nachzudenken fähig iſt — Gedanken, wie der Dichter ſagt, „daß Entzückung durch die erſchütterten Nerven ſchauert." Mit dieſem Meiſterſtücke nun ſollte ſich auch das Meiſterwerk der Offenbarung ad intra verbinden und zwar im zweiten Adam.

Dieſes Goldkorn aber aus den ſpeculativen Myſterien der alten Scholaſtik hatte einſt, in früherer Zeit, zwei Vorſtellungen in mir hervorgerufen, deren erſte die: Daß die Pauliniſche Idee von Chriſtus als dem zweiten Adam, von ihrer Kehrſeite betrachtet, uns auch einen erſten Adam als Incarnation des Logos gebe; — die andere aber: daß die zweite Incarnation eingetreten wäre, nicht bloß ohne Abfall des erſten ſondern auch wenn Gott den abermaligen Abfall des zweiten Adams vorausgeſehen hätte; nicht zwar, wie die alte Schule glaubte, zur größern Ehre Gottes; wohl aber (um mit den Worten des Apoſtels zu reden) damit der Einzelne im gefallenen Geſchlechte keine Entſchuldigung finde für ſeine perſönliche Verſchuldung in der ſelbſterfundenen Vorſtellung von Gott und ſeiner Liebe als einer rückhältigen.

Aber wie geſagt: nur in früherer Zeit konnten dieſe Gedanken in mir aufſteigen, jetzt aber unterſchreibe ich aus mehr als Einem Grunde (wie Du bald hören wirſt) keinen mehr, — am wenigſten den erſten *), wiewohl unter dieſen Gründen keiner iſt, der einen nachtheiligen Einfluß jener Gedanken aufs geiſtliche Leben zum Inhalte hätte. Im Gegentheil hat der Gedanke an die entſetzliche Möglichkeit: daß auch der zweite Wurf der ewigen Liebe durch die Liſt der alten Schlange an der Freiheit des zweiten Adams abermal hätte ſcheitern können, mir das freie Verdienſt des Menſchenſohns wie aller Zufälligkeit ſo aller Nothzucht entzogen und dasſelbe in dieſem Contraſte mit unvertilgbaren Zügen in Verſtand und Herz gegraben, — und ich frage nicht mehr mit dem Propheten Den, „Der da herauf kommt von Edom mit dem blutbeſpritzten Gewande von Bosra: Ob Er wohl einen Nachfolger in der verunglückten Löſung ſeiner Aufgabe gehabt haben würde;" denn ich leſe die Antwort in dem Ernſte Seines Antlitzes: daß „Er die Kelter Allein getreten, und Niemand aus den Völkern mit Ihm" (Iſaj. 63.); — ich frage nicht, aber ich küſſe mit dankzerknirſchten Herzen die Wundmahle Seiner Füße. Kurz: Solche und ähnliche Blumenhecken von Geisblatt und Nachtſchatten verträgt ſchon, wie geſagt, die ſchnurgerechte Baumſchule der Speculation; aber zur Hauptſache dürfen ſie nicht werden, ſondern müſſen bleiben was ſie ſind: — Gartenwürze.

Ich ſagte oben: Am wenigſten den erſten Gedanken, — und mit dieſem Worte trete ich zugleich dem Inhalte Deines letzten Schreibens näher. Du haſt mir in demſelben Deine

---

*) Der zweite Gedanke iſt ſpäter in den Nord- und Südlichtern des Verfaſſers (im 12. Briefe) abermal aufgegriffen worden.

Fahrt in den Schacht religiöſer Speculation für abgethan erklärt, — und Ich will auch nichts von Belange hinzuthun. Du haſt als Bergknappe mehr als Schuldigkeit gethan; Du haſt Dein Grubenlicht an keinem Talglicht irgend einer Papierlaterne, ſondern an dem Funken, wie ihn die Kirche in der Charwoche aus dem reinen Kieſel der Natur ſchlägt, angezündet; Du haſt mit heiligem Ernſte und Muthe Deine Fahrt in das Eingeweide des Naturlebens begonnen, und Deine Rückfahrt iſt nicht ohne geſegnete Ausbeute für die höhere Wiſſenſchaft, und dadurch für's Leben geweſen. Bürge dafür kann Dir ſchon der ſtille Jubel Deines Herzens ſeyn. Ich ahne, daß Du die Stelle im Evangelium verſtehſt, wo der Herr Selber ſagt: „Abraham hat ſich gefreuet, daß er Meinen Tag ſehen ſollte; er hat ihn geſehen, und hat ſich gefreuet." Und wahrlich, dieſe Freude dem Vater der Gläubigen nachzuempfinden, das vermag nur, wer zuvor begriffen, wie der Menſchenſohn ſagen konnte: „Ehe Abraham war, — bin Ich!" — Allein nicht Alles, was der Menſch als geendigt erklärt, iſt deßhalb ſchon vollendet.

Nach einer Aeußerung in einem Deiner frühern Briefe hätte ich in einer vollſtändigen Incarnationstheorie nicht bloß die des Logos, ſondern auch die des Geiſtes Gottes, des (nach Deinem damaligen Ausdrucke) Ausgegoſſenen über alles Fleiſches, erwartet; denn nur in dieſer Vermählung alles Fleiſches mit dem Geiſte (der Gottheit dritten Perſon) kann die Erlöſung für vollendet angeſehen werden. Ich erkläre mich beſtimmter.

So wie wir in der Einen Urſünde ein Doppeltes unterſchieden haben: die Schuld und die Strafe (als Inbegriff aller unmittelbar nnd mittelbar erfolgten Uebel des freien Abfalls); ſo muß auch im Erlöſungswerke ein Doppeltes gefunden werden, nämlich: Aufhebung der Schuld,

und Aufhebung der Strafe (in ihrem engern und weitern Umfange). Die Aufhebung der Schuld finden wir vollzogen von der Genugthuung des Menſchenſohns. Und ſo wie nun die Urſache als Hinderniß gehoben iſt, ſo muß auch die Tilgung der übeln Folgen (zunächſt der unmittelbaren) eintreten. Und da dieſe, nach dem gemeinen Lehrbegriffe, die ewige Verdammniß, oder nach höherm Ausdrucke der Schule: die Trennung des Geiſtes von Gott iſt; ſo mußte auch auf die genugthuende That die Wiedervereinigung der Menſchheit mit Gott zur Thatſache werden.

Und ſo finden wir es auch wirklich bezeugt im Buche der Bücher. Aber wir finden zugleich in dieſem: daß die Wiedervereinigung unſers Geſchlechts mit der Gottheit nicht in und mit der zweiten Perſon in Derſelben geſchehen, (die wohl durch die Tilgung der hindernden Schuld eine Wiedervereinigung überhaupt möglich gemacht hatte); ſondern durch und mit der dritten Perſon, dem heiligen Geiſte des Vaters und des Sohnes.

Aber eben, weil durch die Erlöſung der Urzuſtand unſers Geſchlechts wieder hergeſtellt werden ſollte; in der Wiederherſtellung aber die Vereinigung mit der dreieinigen Gottheit durch den und in dem heiligen Geiſt geſchieht; ſo läßt ſich auch von dem in dieſer Art erneuerten Zuſtande auf den Urzuſtand auf die Vereinigungsweiſe in ihm, ſchließen und ſagen: daß nicht der Logos, ſondern ebenfalls der Geiſt Gottes mit dem leiblichen Vater des Menſchengeſchlechts vereinigt geweſen ſey, und zwar keineswegs auf hypoſtatiſche Weiſe, (dieſes Wort im Sinne unſerer, nicht der alten Wiſſenſchaft genommen), wiewohl die Hypoſtaſis nach beſtandener Freiheitsprobe des Urmenſchen ohne Hinderniß hätte eintreten können

und müſſen. Denn auch in der erlöſeten Menſchheit kann die Hypoſtaſirung ihres creatürlichen Selbſtbewußtſeyns (die Erfüllung desſelben mit dem Inhalte des göttlichen Bewußtſeyns — mit Gedanken des hl. Geiſtes) wenn auch nicht als normaler ſo doch als abnormer Zuſtand anerkannt werden, ſowohl für einzelne Individuen, als für momentane Bedürfniſſe in denſelben Individuen.

An dieſe Gedankenreihe ſchließt nun freilich unabweislich die Frage — um das Warum, (ich möchte ſagen) ſolch' einer Theilung der Arbeit in dem Einen großen Erlöſungswerke. — Eine Frage, die in Bezug auf die Incarnation des Logos ſchon in dem dritten Jahrhunderte Beantwortungsverſuche erlebte. So findet Athanaſius den Grund von der Incarnation des Logos in der Idee von Erlöſung als einer Reſtauration des göttlichen Ebenbildes im Menſchen, die füglich nur durch das eigentliche Ebenbild des unſichtbaren Gottes ins Werk geſetzt werden konnte: durch den ewigen Sohn des ewigen Vaters, weil Ihn Paulus die Figura substantiae Ejus und den Abglanz (Splendor) des Vaters nennt *). Auguſtin und

---

*) Merkwürdig iſt folgende Aeußerung des Athanaſius über die Nothwendigkeit einer Incarnation (serm. 3. contra Arianos): Poterat sine ullo adventu Christi solummodo loqui Deus et solvere maledictionem. — St. Auguſtin ſagt doch wenigſtens (libr. 13. de Trin.): Non alium modum possibilem Deo defuisse (cujus potestati cuncta aequaliter subjacent), sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum non fuisse. — Nach ſolchen Vorgängen (die auf einem nicht berichtigten Unterſchiede zwiſchen formaler und realer Möglichkeit beruhen) darf man ſich über den Eintritt einer Theorie der Incarnation, wie die des Duns Scotus, nicht mehr wundern, nach welchem letztere bloß das Werk der Willkür

mit ihm Thomas von Aquin ſtellen unter dieſelbe Idee von Erlöſung als einer Reſtauration, den gefallenen Menſchen mehr von Seite ſeiner Intelligenz, die einer Erleuchtung und Belehrung bedürfte, die abermal nicht füglicher geſchehen konnte, als durch Weisheit und das ewige Wort des Vaters.

Was aber die Incarnation des Geiſtes betraf: ſo wird Dir aus der Dogmengeſchichte bekannt ſeyn, wie lange der heilige Geiſt nur als Gehilfe des Sohnes in der Wiederherſtellung unſers Geſchlechts aufgefaßt wurde; ſo wie andererſeits der Logos nur als der gehorchende Executor des väterlichen Rathſchluſſes in derſelben Anſicht behandelt wurde *),

---

war, das ſich freilich mit der nominaliſtiſchen Grundlage ſeiner ſpeculativen Theologie ſo wenig reimte, als die Idee der creatürlichen Willensfreiheit, die er mit gleicher Inconſequenz vertheidigte.

*) Hilarius noch unterſcheidet einen Deum jubentem i. e. patrem, et facientem Deum i. e. filium. (De trinit. I. 4. 16.) — Und Baſilius unterſcheidet Drei: den befehlenden Herrn, den wirkenden Logos, den befeſtigenden Geiſt (De Spirit. c. 16.) Dieſe vor-nicäniſche Anſicht wurde erſt von Auguſtin aus der Theologie verdrängt, indem er alles Gehorchen und Befehlen in der Trias verwarf. „Cogitent," ſpricht er, „qui carnaliter sapiunt: quibus aliis verbis jusserit pater, unico verbo. Formant enim sibi in phantasmate cordis quasi duos aliquos, etsi juxta invicem, in suis tamen locis constitutos, unum jubentem, obtemperantem alterum." (Contra serm. Arian. c. 3). — Dieſe und ähnliche Stellen (z. B. die in der erſten Abtheil. d. Vorſchule, Br. 11, angeführte) recht verſtanden, können keinen Kenner der Dogmengeſchichte zu der, wiewohl nicht ſeltenen, Behauptung verleiten: daß Auguſtin der Erſte geweſen ſei, der auf eine Zahleinheit der drei göttlichen Perſonen gedrungen habe. Der Grund dieſer Behauptung iſt freilich kein andrer, als weil Auguſtinus

bis die Arianiſchen Streitigkeiten über die Würde des Sohnes auch den Character des heiligen Geiſtes in Seiner perſönlichen Verſchiedenheit vom Sohne und vom Vater, in An-

---

ſich ſehr beſtimmt gegen eine Gattungseinheit der göttlichen Perſonen erklärte; eine Vorſtellungsweiſe in der orientaliſchen Kirche, die von Baſilius und Gregorius v. Nazianz ausgebildet worden war, und die frühere (und zugleich richtigere) eines Origenes verdrängt hatte, der, wie bekannt, zwiſchen οὐσια (essentia) und ὑποςασις (substantia) unterſchied, und demnach in der Gottheit drei Subjecte (Hypoſtaſen) und Eine Weſenheit (Essentia) annahm. — Liegt denn aber zwiſchen der formalen und numeriſchen Einheit kein Mittelbegriff von Einheit? — und zwar der Begriff von realer d. h. qualitativer Einheit, welcher weder die numeriſche (quantitative) Einheit und Vielheit ausſchließt, noch die formale Einerleiheit (Gattungseinheit)? — — Und keine andere, als die alte Origeniſche Idee wollte Auguſtin im Occidente wieder geltend machen; und wenn es ihm auch nicht in homiletiſcher, ſo iſt's ihm doch in metaphyſiſcher Beziehung ziemlich gelungen. Schade, daß damals von den Lateinern die alten Worte οὐσια und ὑποςασις gegen den urſprünglichen Sinn bereits für gleichbedeutend genommen und gegen die Worte: substantia und persona ausgetauſcht waren. — Was aber endlich auf die Ausbildung der Auguſtin'ſchen Trinitätslehre in der Kirche am nachtheiligſten wirkte, war der Umſtand, daß die ſpätern Begründer derſelben im Oriente dem monophyſitiſchen Lehrbegriffe in der Incarnationslehre zugethan waren. So kam es, daß, laut dem gangbaren Lehrbegriffe, die Einheit der göttlichen Natur (oder Weſenheit) ohne genauere Beſtimmung derſelben, neben der Dreiheit der Perſonen feſtgehalten ward, um dem Monopyyſitismus in der Incarnation allen Eingang abzuſchneiden. Auch wird Niemand der lehrenden Kirche dieſe Vorſicht als Engherzigkeit zur Laſt legen, der da weiß: daß ihr das richtige Verſtändniß der Perſon Chriſti für die Geſammtheit der Gläubigen mehr am Herzen liegen muß, als das ſpeculative Intereſſe einiger Weniger in Betreff jener Einheit.

ſpruch nehmen mußten. Das Schwankende dieſer Verſuche ſchreibt ſich wohl von nichts Anderm, als von der Unbeſtimmtheit her, die in derſelben Zeit noch in der ſpeculativen Begründung der Trinitäts-, und dadurch zugleich nothwendig in der Creationslehre obwaltete.

Iſt aber für Beide eine ſolidere Baſis in der Theorie des Selbſtbewußtſeyns aufgefunden; ſo läßt ſich an dieſen feſten Punkt auch eine Antwort auf die obige Frage eben ſo ſicher anknüpfen, als gründlich fortſpinnen. Wie bereits geſagt: Auguſtin war der Erſte, der den Subordinationsverhältniſſen unter den drei göttlichen Perſonen in Bezug auf ihre Manifeſtationen nach Außen hin (opera ad extra)ein Ende machte. „Jedes Werk äußerer Offenbarung iſt das Werk des dreieinigen Gottes,“ war ein Hauptaxiom in Auguſtin's Theologie. Mit welchem Glücke aber er aus dieſer Grundanſicht die Incarnation des Logos in formaler Nothwendigkeit conſtruirte, habe ich Dir ebenfalls gezeigt. Wir können aber ohneweiters um einen großen Schritt weiter gehen und fragen: Ob nicht jede Offenbarung der Gottheit (ad extra) ſo wie ſie eine Operation des Dreieinigen iſt, ſo auch als ſolche die Dreieinigkeit reflectire, oder das Siegel des Dreieinigen an ſich trage? Und die neuere Zeit hat dieſe Frage nicht umſonſt an ſich ſtellen laſſen, und auf verſchiedene Weiſe ſind die Gegenſätze ſammt ihrer Syntheſe im relativen Seyn unter die drei göttlichen Perſonen als Creatoren derſelben vertheilt worden *). Ich kann mich hier nicht auf eine umſtändliche

*) Hierher gehören vorzüglich die Verſuche von Bottenhofer in ſeinen Ahnungen über die Schöpfung 1813; und von Zimmer in ſeinen theologiſchen Schriften. S. Widmer's Nachtrag zur Biographie des Letztern 1823.

Beleuchtung ſolcher Verſuche einlaſſen; aber Das fällt Dir gewiß in die Augen: daß, wenn man z. B. dem Vater ausſchließlich die Creation des Natuprincips, dem Geiſte die Creation des Geiſterreichs, dem Sohne aber die Creation der Menſchheit einantwortet; daß dieſe Vertheilungsweiſe des Univerſums ſehr ungerecht, — weil willkürlich iſt; willkürlich aber, weil ſie ſich an nichts als an die ſymboliſche Bezeichnung der göttlichen Dreieinigkeit, und zwar zunächſt, anſchließt.

In dieſer ganzen Aufgabe aber, glaube ich, darf vor Allem nicht vergeſſen werden: daß der Reflex der göttlichen Dreieinigkeit (dieſer weſentlichen Form des abſoluten Seyns) nicht confundirt werde mit der Theilnahme jeder göttlichen Perſon an jedem Werke der Gottheit als einer Offenbarung ad extra. Ich erkläre mich deutlicher.

Es iſt Dir bekannt: daß die Creatur in ihrer Totalität (das ſogenannte Univerſum), und in ihr die Syntheſe der ſubſtanziell verſchiedenen Gegenſätze von Geiſt und Natur (der Menſch) nur begriffen werden könne aus der weſentlichen Form des göttlichen Weſens, wenn dieſe als eine Selbſtoffenbarung des Abſoluten, (als Offenbarung ad intra), und zwar durch mittelbare Anſchauung in unmittelbarer Entgegen- und Gleichſetzung Seiner ſelbſt als Princips anerkannt wird. Denn in dieſem Falle iſt es klar: daß in der totalen Manifeſtation Gottes ad extra ſich die Momente Seiner Manifeſtation ad intra wiederholen müſſen, wenn ſie überhaupt ihre Anſprüche auf einen göttlichen Urſprung und auf ihre durchgeführte Unterſcheidung von der Offenbarung ad intra geltend machen will.

Wenn aber dieſe Reconſtruction wirklich zu Stande ge-

kommen iſt, und die Momente des göttlichen Selbſtbewußt=ſeyns in der Totalität des relativen Seyns nachgewieſen ſind; ſo iſt damit noch keineswegs eine Frage abgewieſen, oder die nicht abgewieſene ſchon beantwortet, nämlich die Frage: Welche von den drei göttlichen und perſönlichen (ſelbſtbewußten) Subſtanzen jene Idee der Gottheit vom Univerſum als Creatur, ins reale Seyn überſetzt habe, wenn dieſelbe nicht von allen Dreien zugleich realiſirt worden ſeyn ſollte? Die letztere Anſicht wird wohl Niemand ergreifen, der ſich mit der Unterſcheidung des realen (Theogoniſchen) Prozeſſes im Leben des Abſoluten vom Formalen Prozeſſe der einzelnen Hypoſtaſen in jenem, etwas anzufangen weiß, und der überdieß begriffen hat, was Das ſagen wolle: Alles in der Gottheit iſt Perſönlichkeit, und alle Perſönlichkeit in Gott iſt par excellence Perſon, ſo wie Gott das Seyn im eminenten Sinne des Worts iſt.

Denn ſtrenge folgt hieraus: daß, wie jedes Moment in der Offenbarung des abſoluten Princips, wieder Princip (Hypoſtaſe) iſt und als dieſes Perſönlich wird; ſo auch in der Offenbarung Gottes nach Außen Alles Perſönlich ausfallen, d. h. einer beſtimmten Perſon und keiner Anderen, noch weniger allen zuſammen als Operation und Opus operatum beigelegt werden müſſe.

Dieß vorausgeſetzt, frage ich Dich nun: Von welcher der dreien Perſonen ließe ſich wohl die Schöpfung, als objective That oder Setzung (d. h. Ueberſetzung der abſoluten Idee ins relative Daſeyn) prädiciren? — Gewiß von keiner Andern, als der Zweiten, dem Sohne als dem abſoluten Objecte des Vaters. Ihm als dem objectivirten Vater, gehört alle Objectivirung abſoluter

Ideen, folglich auch die von Creatürlichkeit. Mit der Setzung der Creatur als ſolcher, iſt aber ihre Beſtimmung nach ihrer objectiven Seite noch nicht mitgeſetzt, da dieſe in der Vereinſetzung der Creatur mit Gott beſteht, nach der ſubjectiven Seite aber in der Selbſtbekräftigung deſſen, was ſie durch Gott iſt. Dieſe Affirmation hat ferner zu ihrer Vorausſetzung das Wiſſen des Geiſtes um Sich als bedingtes und das dadurch vermittelte Wiſſen um Gott als unbedingtes Seyn, der dadurch wie zum Anfangspunkte der Sicherheit für die Gewißheit ſeines Ichgedankens, ſo auch zum Endpunkte ſeines ſelbſtbewußten Willens (ſeiner Selbſtbeſtimmung) wird.

Eine andere That iſt alſo die Realiſirung eines göttlichen Gedankens als die Weſenſetzung, und eine andere iſt die Setzung ins Einsſeyn mit dem Urgrunde als dem Endpunkte der Creation von Seite Gottes.

Und welcher göttlichen Perſon könnteſt Du wohl dieſe That als opus operatum (die das opus operantis von Seite der mitwirkenden Creatur inducirt) vindiciren; wenn nicht dem Geiſte Gottes, als dem Schlußmomente im realen Bewußtſeyn des Abſoluten.

Denn ſo wie die Idee der Gottheit von der Creatur durch den Sohn in die objective Realität heraustritt; ſo tritt alle Creatur durch den Geiſt wieder mittelſt gleich urſprünglicher Einigung in die Gottheit zurück. Und ſo, hoffe ich, wird Dir klar werden: wie einerſeits in der Ausgießung des heiligen Geiſtes über alles Fleiſch (als einer Incarnation der dritten Perſon) die Erlöſung der Menſchheit als Werk Gottes ſeine Vollendung feierte; und wie

ſich andererſeits von dieſer Wiederherſtellungsweiſe der Gattung mit allem Rechte der Schluß zurückmachen läßt auf den urſprünglichen Zuſtand der Urmenſchen, in Betreff ihrer realen Vereinigung mit Gott im hl. Geiſte; endlich aber: warum mit dem zweiten Adam unſerer Gattung nicht der Geiſt allein ſondern auch der Logos die reale und unmittelbare Einigung eingegangen ſey, und in ihr ſich der Menſchheit geoffenbaret habe. Um dieſe Frage beſſer zu verſtehen will ich Dir ins Gedächtniß rufen: daß nach dem apoſtoliſchen Symbole die Empfängniß Chriſti (die Formation ſeiner Leiblichkeit aus dem Geblüte der Jungfrau) dem hl. Geiſte zugeſchrieben wird; alſo nicht dem Logos von dem es ſonſt heißt: daß durch Ihm Alles gemacht ſey, was gemacht iſt. — Ferner Chriſtus ſelber ſcheint nach dem geiſtigen Elemente ſeiner menſchlichen Natur, eben ſo der Eingeborene des Vaters zu ſeyn, wie Er dies nach ſeinem göttlichen Principe war. Und in dieſem Falle wäre ſein creatürlicher Geiſt abermal nicht durch den Logos erſchaffen werden. Dies Alles vorausgeſetzt liegt der Gedanke nahe: daß in der Theilnahme der dreiperſönlichen Gottheit am Erlöſungswerke, ſich eine andere Ordnung für die drei Perſonen herausſtelle als im Schöpfungswerke, obſchon jenes wie dieſes zur Offenbarung Gottes ad extra gehört. — Soll nun dieſe Veränderung etwa ihren Grund darin haben: daß in der Erlöſung ſich die göttliche Liebe auf eine außerordentliche Weiſe bethätigt habe, die ſich nun in jener veränderten Ordnung zur Anſchauung bringt? Allein die Incarnation des Logos, dies Fundament der Erlöſung iſt abermal nur eine Schöpfung, auf dem Boden der alten und primitiven. Der Grund muß alſo anders wo liegen. Nun wiſſen wir aber: daß, als der Geiſt Gottes vom Urmenſchen ſich trennte in Folge der Tren-

nung ſeines Willens vom göttlichen Willen als ſeinem Geſetze, der Logos ſich mit ihm in Verbindung geſetzt als bekräftigend das Geſetz, das der Menſch negirt hatte, d. h. als das objective Gewiſſen in der Menſchenwelt. Wir wiſſen auch: daß das Warum dieſes Vorganges im Menſchen als Vereinweſen von Geiſtes und Naturleben liegt. Wenn ſich nun mit dem opus operatum der erneuten Schöpfung d. h. mit dem Menſchenſohne eine göttliche Perſon vereinigen ſollte, um ihn zum Meſſias der Verheißung zu erheben; mußte nicht der Logos in dieſe Funktion eintreten, der ſeit dem Abfall, als Stimme Gottes im Geſchlechte, die Erlöſung eingeleitet und verbürgt hatte? Der Menſchenſohn aber als ſolcher war wie der erſte Adam mit dem hl. Geiſte getauft, ja unter den Gaben desſelben zählt der Prophet ſogar die Furcht des Herrn auf, die doch dem göttlichen Sohne gegen ſeinen ewigen Vater, nicht beigelegt werden kann. Auch war es der Geiſt Gottes, der vom Vater und Sohne auch im Erlöſungswerke ausgehend, durch den Mund der Propheten das Wort der Verheißung enthüllte bis in der Zeitenfülle der Logos mit dem Menſchenſohne vereinigt, als menſchliche Perſönlichkeit in die Geſchichte eintrat. Die Fülle aber war die Mitte der Zeiten, der Wendepunct, wo die Vorherrſchaft des Naturlebens im Geſchlechte, auf dem Gange durch die Geſchichte in die des Geiſtes umſchlug.

Und nachdem Chriſtus als Menſchenſohn, und in realer unzertrennlicher Vereinigung mit dem ewigen Sohne, die Schuld Seines Geſchlechtes durch Sein Verdienſt getilgt, und dadurch zugleich das Grundhinderniß einer realen Vereinigung Seiner Brüder mit Gott gehoben hatte; ſo trat auch der Geiſt Gottes abermal Seinen dynamiſchen urſprüng-

lichen Verkehr mit der Gattung an, und die durch den Gottmenſchen ſchuldloſe, ward nun auch der ewigen Strafe, d. h. ihrer Trennung von Gott, enthoben.

Ferner kann Dir hieraus auch klar werden: wie die Ausſagen des Heilands in Betreff des heil. Geiſtes, z. B. „Wenn Ich nicht zum Vater gehe, kann der Tröſter nicht zu euch kommen; wenn Ich aber hingehe, ſo werde Ich Ihn euch ſenden!“ nicht bloß eine figürlich-rhetoriſche Bedeutung (etwa um die niedergeſchlagenen Jünger menſchlicher Weiſe aufzurichten), ſondern einen wahrhaft metaphyſiſchen Sinn enthalten, weil in ihnen das überſinnliche Verhältniß des Logos zum Geiſte in der Theilnahme an dem Einen Erlöſungswerke klar ausgedrückt iſt, kraft welcher ihre Functionen ſich eben ſo wie ihre Perſonen einander ausſchließen mußten, um eben in dieſer wechſelſeitigen Ausgeſchloſſenheit ihr perſönliches heiliges Intereſſe an dem großen Liebeswerke der Gottheit zu offenbaren.

Wer nun, wie geſagt, die Schuld durch Sein Verdienſt unmittelbar aufgehoben, Der hob auch mittelbar die Strafe der Schuld — die Trennung von Gott, auf. Aber jetzt muß ich noch hinzuſetzen:

— Wer den heiligen Geiſt, Der alle Creatur mit der Gottheit verbindet, den Geiſt Gottes für das ſündige Geſchlecht erwirkt hatte; Der konnte Ihn auch ſenden, und zugleich die Bedingungen und die Weiſen beſtimmen, unter denen der Geiſt mit dem Menſchengeſchlechte, und dieſes mit dem Geiſte Gottes, für die Dauer des Geſchlechtes in Wechſelwirkung treten konnte und ſollte. — Und ſo wäre ich denn, mein lieber Thomas! bei dem Hauptinhalte meines letzten Schreibens angelangt, um Deinem Geiſte,

nach Deiner aufrichtigen Bitte an mich, noch einige Wahrheiten zuzuführen, „die es ewig bleiben," auf daß Du einſt Flammen vom Altare Gottes, deſſen geweiheter Diener Du zu werden wünſcheſt, in die Herzen der Erlöſeten zu ſtreuen, würdig und tüchtig werdeſt.

Bevor Du aber in der Leſung dieſes meines letzten Briefes von dieſer Stelle aus weiter fortfährſt, möchte ich Dir rathen, meinen erſten Brief im verfloſſenen Jahre, der unſere religiös-ſpeculative Correſpondenz eröffnete, noch einmal zur Hand zu nehmen. Oder deutſch weg, ſchlecht weg zu reden: Ich möchte Dir zurufen, wie einſt die Stimme aus dem Dornbuſche, der da brannte und nicht verbrannte, dem weidenden Moſes: „Ziehe Deine Schuhe aus, denn die Stelle, an der Du ſteheſt, iſt heilig!" Ich muß Dir dieſe Worte zurufen ſelbſt auf die Gefahr, daß Deine ſittliche Reinheit in dem Argwohne, als ſetzte ich in ihre Feſtigkeit einigen Zweifel, daran Anſtoß nehmen ſollte; denn ich ſelber bin es, der ſie mir täglich zuruft, wenn auch bereits mit grauen Haaren; — iſt nicht jener brennende und unverbrennliche Dornbuſch, mein Thomas! noch vorhanden, auf den Altären unſerer heiligen Kirche, auf denen das Eine Opfer noch gefeiert und der Tod des (opfernden und geopferten) Herrn verkündigt wird, bis Er wieder kommt, unſer Opfer im Leben zu richten? — Ich muß ſie Dir zurufen in einer Zeit, die von der Natur des Staats und der Kirche Vielerlei zu reden weiß, und der doch dort wie hier der Adel nichts mehr als eine Niete iſt, die ihren verlorenen Zähler vergeblich ſucht; die im Staatsleben die erbliche Monarchie eben ſo zum Schleppträger der Volks-Souveränität, wie den Primat und das Episcopat in der Kirche, wenn's hoch kommt, zum Siegelbewahrer der Volksheiligkeit macht.

Glaube aber ja nicht, daß ich Dir etwa zu guter Letzt noch eine Abhandlung über die heiligen Sacramente (oder über das Meßopfer in der katholiſchen Kirche) als Confect von halbaufgeknackten Nüſſen auftiſchen werde; dazu ſind der Pagodeln ſo viele vorhanden, daß Keinem die Wahl ſchwer werden kann; aber auf das Fundament und auf den Kern in denſelben möchte ich Dich noch einmal aufmerkſam machen, über welchem und auf welchem alle Myſterien ſammt ihren Ausſpendern erbauet ſind; und welches Fundament der Eckſtein ſelber iſt, den die Bauleute in der Wiſſenſchaft und im Leben nicht kennen, ſonſt würden ſie ihre Gebäude nicht auf Sand, ſondern auf den Felſen Petri in der Kirche bauen. Kurz: Vom Prieſterthum und von der Hierarchie des Einen Hohenprieſters, möchte ich noch ein Wort zu Deinem Verſtande und dann zu Deinem Herzen reden — und hebe zu dieſem Ende den Faden wieder auf, den ich einſtweilen fallen ließ, nämlich: den Gedanken vom Geſetzgebungs- und Beſtimmungsrechte im Reiche Gottes und Seiner Gnade von Seite des Gottmenſchen, Der jenes auf Erden zu ſtiften und dieſe uns zu erwerben den ſchweren Weg von der Krippe bis zum Kreuze gewandelt war.

Ich fange mit der Aufſtellung zweier Reihen von Thatſachen an, die noch kein bibliſcher Chriſt beſtritten hat; die erſte derſelben iſt:

a. daß Jeſus Chriſtus Sacramente (Myſterien des Heils, Heilsmittel) eingeſetzt habe;

b. daß Er unter der Zahl Seiner Jünger eine Auswahl getroffen habe für die Ausſpendung der Myſterien in Gnade und Wahrheit;

c. daß Er Selber einen Unterſchied zwiſchen Apoſteln und Jüngern, und zwiſchen Jüngern und Gläubigen gemacht habe.

Die andere Reihe aber betrifft die ſogenannten drei Aemter oder Würden des Gottmenſchen, die noch Gottlob! in jeder Dogmatik als Eintheilungsgrund der Chriſtologie gebraucht werden, nämlich:

a. das prophetiſche oder Lehramt;

b. das Opfer- oder Prieſteramt;

c. das königliche oder Richteramt.

Würden, von denen jede ihren Träger ſchon im alten Bunde zum Geſalbten Gottes machte, zum Träger des göttlichen Geiſtes.

Und nun, mein Thomas! iſt Dir nie aufgefallen: Wie ſich zwiſchen dieſen beiden Reihen die ſchlagendſte Parallele ziehen läßt?! — Und haſt Du Dir dann nicht die Frage ſtellen müſſen: Welches Verhältniß ſich zwiſchen Stifter und Stiftung (als Sacrament, Prieſterthum und Hierarchie) anſetzen laſſen müſſe? und endlich Dir die Antwort geben müſſen: Wie dieſes Verhältniß darin beſteht, daß jene drei Elemente des kirchlichen Lebens ihre Wurzeln in die Perſönlichkeit des Stifters Selber treiben — ſie in Ihm leben, aber auch Er in ihnen fortlebt? — kurz: daß jene drei Elemente nur der reale Reflex des Einen Chriſtus ſind, und zwar auf folgende Weiſe:

a. Das Weſen des Sacramentes iſt die heiligende Gnade, der Geiſt Gottes in Seinen mannigfaltigen Einwirkungen, als Gaben Desſelben.

b. Dieſen Geiſt in Seinem Gnadenreichthum hat Chriſtus durch ſein Opferleben unſerm Geſchlechte verdient, wiedererworben; und zwar (was wohl zu beherzigen iſt) als Menſchenſohn, als Repräſentant der Gattung.

c. Dieſer Gattungsmenſch muß aber auch in der Gattung permanent ſeyn, eben weil Er der Gattung in ihrem Zeit- und Raumleben angehört. Wodurch und wie kann nun dieſe Forderung real werden?

Das menſchliche Element an Chriſtus kann nur durch Menſchen erſetzt werden, und zwar, wie wir dieſes urſprünglich ſehen, durch Menſchen, die Ihm durch Glauben an Ihn und Liebe zu Ihm am nächſten ſtanden, und ſo einerſeits Seine erlöſende Menſchheit zu repräſentiren, wie andererſeits die Frucht Seiner Erlöſung; die Geiſtes- und Feuertaufe, in Fülle zu empfangen verdienten.

Was konnte nun aber auf dieſe Repräſentanten des Menſchenſohnes vom Menſchenſohne übergehen? — Allerdings

a. die Ausſpendung der heiligenden Gnade in der Verwaltung der Sacramente; denn der Menſchenſohn hatte ja den Geiſt erworben und geſendet.

b. Die Ausſpendung der göttlichen Wahrheit — die Verkündigung des Evangeliums; denn der Menſchenſohn war in Perſon die frohe Bothſchaft, und Seine Lehre nur der Commentar Seiner lebendigen Perſönlichkeit.

c. Die Geſetzgebung und Rechtspflege, als Leitung der gläubigen Gemeinde nach dem ausgeſprochenen Willen des Menſchenſohns, oder nach dem auszuſpre-

chenden durch Seinen göttlichen Stellvertreter, den heiligen Geiſt.

Es muß aber dem oberflächlichſten Blicke auffallen, daß im erſten Geſchäfte ſich die Verbindung jener Elemente, und ſo das Prieſterthum Chriſti abſpiegle und wiederhole; denn in der Taufe ſoll ja, nach dem Ausdrucke des Apoſtels, der alte Menſch an uns in den Tod Chriſti begraben werden; ſo wie im Sacramente des Altars der Tod des Herrn verkündigt werden ſoll bis zu Seiner Wiederkunft; im Kreuzestode aber, dieſer Blüthe Seines Opferlebens, war Er Opfer und Opferer zugleich. — Im zweiten Geſchäfte aber erſcheint das prophetiſche oder Lehramt Chriſti, nach den ausdrücklichen Worten Seiner mündlichen Uebertragungsacte: „Gehet hin in alle Welt, lehret und taufet alle Völker im Namen des Dreieinigen!“ — Im dritten endlich ſtellt ſich dar das königliche Amt Chriſti, wo die Belehnungsurkunde lautet: „Nehmet hin den heiligen Geiſt! Denen ihr die Sünde vergebet, denen ſind ſie vergeben.“ Oder: „Was ihr auf Erden löſen und binden werdet, das ſoll auch im Himmel gelöſet und gebunden ſeyn.“ Oder wie Er einſt, den Unglauben Seiner Zeit zurecht zu weiſen, und ſich vor ihr über die Sündenvergebung zu rechtfertigen, ſagte: „Auf daß ihr aber ſehet, daß des Menſchen Sohn dieſe Gewalt habe, ſo ſage Ich: Steh auf!“ Es können aber auch alle drei Aemter des Weltheilandes in ihrer Uebertragbarkeit auf die gläubige Menſchheit unter Ihm, das Prieſterthum in der Idee, und die jedesmaligen Repräſentanten derſelben, collegialiſch genommen, die Prieſterſchaft genannt werden. Das Prieſterthum alſo, als die realiſirte Idee, iſt demnach die in die Zeit geſetzte und durch die Zeit- und Raumverhältniſſe hindurch fortgeſetzte (und zugleich in und durch dieſe for-

mal oder numeriſch beſtimmbare) Würde des Weltheilandes als des Menſchenſohnes. So wie auch nur das menſchliche Element an Ihm wegen der Theilnahme am Naturleben eigentlich einer Fortpflanzung oder Vererbung für und in der Gattung empfänglich iſt; ſo wie ſich endlich an dieſe Vererbbarkeit des menſchlichen die Fortſetzung des göttlichen Elementes anſchließt, nnd zwar auf gleiche Weiſe ſo wenig durch Zeugungs- ſondern Creationsacte, als ſich im Menſchengeſchlechte das geiſtige und freie Element nicht durch Zeugung, ſondern durch Creation von Seite Gottes fortſetzt, und die Gattung als Geiſtweſen erhält *).

---

*) Was in der Geſchichte der Gattung als Nachbild vom lebendigen Urbilde fortbeſteht und fortbeſtehen muß, als Element ihres organiſchen Beſtandes; das muß auch im Vorbilde zu demſelben Ideale in der Geſchichte beſtanden haben, ſeys nun als bloß menſchliche Inſtitution, oder als göttliche Poſition. So ging die Repräſentation einer vermittelnden Centralgewalt für die Gegenſätze des religiöſen und politiſchen Lebens in der Patriarchenzeit (wovon Melchiſedech und Jethro noch Ueberreſte ſind), noch rein in der phyſiſchen Repräſentation des Gattungs- und Geſchlechtslebens auf; der Aelteſte war Regent und Prieſter der Uebrigen. Von dieſem Standpunkte aus ließe ſich etwas Gehaltvolleres über die theocratiſchen Verfaſſungen in der vorchriſtlichen Zeit (in und außer dem Judenthume) zu Tage fördern, als man heutzutage gewöhnlich vernimmt. — So liest man z. B. in den Vorleſungen über die Geſchichte des Jüdiſchen Staats von P. Heinrich Leo, Berlin 1828. Folgendes: Ueber Princip und Natur aller Theocratien und Prieſterſtaaten. Seite 58. „Während jede Verfaſſung in ihrer Entwickelung und in ihrer Poſtulation menſchliche Verhältniſſe, Gefühle und Neigungen reſpectirt, iſts gerade die Natur der Hierarchie, von allen dieſen Nichts zu reſpectiren. Sie beruft ſich auf ihren Ausgangspunkt (aus Gott), hat in dieſer ihrer Berufung gegen jede Prätenſion abſolut Recht. — Ihr Princip iſt alſo nicht in menſchlichen Verhältniſſen, ſondern in einem abſtracten Gedanken (jen-

Aus dieſem läßt ſich nun auch eine **beſtimmtere Characterzeichnung** des chriſtlichen Prieſterthums zu-

---

ſeits der Wirklichkeit) zu finden. — Es iſt nicht die milde, verzeihende Gottheit, ſondern der abſtracte Gedanke der Gottheit, die Gottheit als ſtarrer Ausgangspunkt menſchlicher Verhältniſſe. — Und nur ſo iſts möglich, die Gottheit als oberſtes Glied eines politiſchen Syſtems (das der Strafen zur Aufrechthaltung bedarf) zu denken. Die Hierarchie iſt demnach weſentlich fanatiſch, gefühllos, conſequent."

Ferner in den **Zwanzig Vorleſungen über die Religionen von de Wette** 1827 liest man: „Alle Streitfragen (zwiſchen Proteſtanten und Katholiken) laſſen ſich auf die einzige einfache Frage zurückführen: **Ob man der katholiſchen Geiſtlichkeit** (vornehmlich dem Pabſte) **oder Chriſto glauben ſolle?** — Alle ſtreitigen Artikel beziehen ſich näher oder entfernter auf die Wichtigkeit des **Prieſterſtandes** und der kirchlichen Einrichtungen, welche er zu handhaben. Warum liegt dem Katholiken ſo viel an der **Meſſe** und dem **erträumten Geheimniſſe der Brodverwandlung?** Weil damit das Anſehen der Prieſter ſteht und fällt. Denn in der That erſcheint der Prieſter als ein Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, indem er aus **Brod** einen **Gott** ſchafft; und das Amt am Altare iſt eine tägliche Verklärung der Prieſterſchaft. — Dieſe ſtellt ſich alſo **neben** Chriſtus, als die Quelle der Wahrheit, und verlangt gleichen, ja noch größeren Glauben, indem ſie ſich herausnimmt, die Lehren und Einſetzungen Chriſti zu meiſtern. **Verachtung des Volks, Haß gegen alle Fortſchritte desſelben** iſt der Geiſt der katholiſchen Prieſterſchaft, mithin **antichriſtlicher** Geiſt, der ſie beſeelt; denn Chriſtus wollte eben das Volk befreien und emporheben, und ſeine Apoſtel wandten ſich vorzugsweiſe an die Niedrigen."

Dieſer evangeliſche Volkstribun muß ſich nun aber auch ſagen laſſen: daß, wenn Er und Conſorten ihr evangeliſches Volk redlich eingeweihet hätten in die Schritte, die das Chriſtenthum bereits hat machen müſſen, ſeitdem ſie Ihm die Schlittſchuhe für die Nordpolexpedition ins heilige Land angeſchnallt haben (wovon das phyſiſche Gegenſtück bereits aufgegeben werden mußte, weil ſeine heroiſchen Argonauten erſt ſpäter die Entdeckung

ſammenſetzen. Es iſt nämlich, als der reale Reflex des menſchlichen Elementes im Erlöſungswerke vererblich — aber ohne Geſchlechtsvermittlung, ſo wie Chriſtus Selber ohne Zeugungsprozeß, durch unmittelbare Krafterweiſung Gottes ins Daſeyn trat. Es iſt deßhalb nicht Kaſtenweſen, ſondern Standſchaft.

Das Prieſterthum iſt ferner, wiewohl der Menſchheit zugehörig, doch als Erſcheinung in ihr, etwas Eigenthümliches und Ausgeſchiedenes, und inſofern ſelbſt Ausſcheidendes, wie der Menſchenſohn als zweiter Adam, als der Erſtgeborene unter den vielen Brüdern und als der Erſtling der Auferſtehung, dieſen Seinen Character mit keinem ſeiner Brüder theilt.

---

machten, daß die gefrorene Unterlage nach Süden ſegle, während ſie auf derſelben nach Norden maſchirten), ſo würde eben dieſes evangeliſche Volk Seiner und Conſorten wahrlich nicht mehr bedürfen, um ſich die Frage zu beantworten: Wer größeren Glauben begehre, wer heilloſer mit dem heiligen Erbe umgehe, ob ein katholiſcher oder evangeliſcher Volkstribun?? — Denn wem bereits die ganze wunderbare Perſönlichkeit des Weltheilandes ein erträumtes Geheimniß geworden, dem muß freilich die Brodverwandlung ebenfalls ein Traum ſeyn für Träumer, dieſelbe mag nun auf der Zunge oder auf dem Altare vor ſich gehen; — und hier zwar bloß durch die Macht Chriſti im Himmel, Deſſen Wort und Verwaltung aber (unveräußerliches) Erbrecht des Prieſterthums iſt, ohne daß Letzteres deßhalb ſchon im factiſchen Beſitze jener Seiner Macht ſeyn müßte.

Uebrigens gehört dieſer moderne Lärm von Unterdrückung des Volkes unter die Paſſatwinde, die Petri Schifflein in gegenwärtiger Zeit auf ſeiner Fahrt zum Vorgebirge der guten Hoffnung zu beſtehen hat, ſeitdem ſich nämlich der katholiſche Clerus entſchieden gegen die Volksſouveränität im politiſchen wie im religiöſen Leben erklärt hat, und immer erklären muß, um katholiſch zu bleiben.

Das Prieſterthum iſt endlich als unmittelbare Gottesthat, ſacramentaliſch und wunderbar in ſeinem Anfangs- und Endpunkte, im Berufe und in der Weihe; ſo wie in Chriſtus, über Deſſen Menſchheit nach der Vorausſage der Propheten und der Viſion Johannes am Jordan der Geiſt Gottes in der Fülle Seiner Gaben ausgegoſſen ward, und Der deßhalb auch über das ganze Geſchlecht die Geiſtestaufe auszugießen die Macht hatte. Und „Niemand," ſagt der Apoſtel, „gibt ſich ſelber die Ehre." — So iſt alſo die Weihe (das sacramentum ordinis) von ihrer adminiſtrativen Seite betrachtet, die Mutter aller andern Sacramente, ſo wie der Vater aller (mit Inbegriff der Weihe), Gott in Chriſtus; denn nur Ihm iſt alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden *).

Aus dieſer Analyſe ergibt ſich nun auch von ſelbſt — einerſeits die Ausmittlung des Unterſchieds zwiſchen dem Prieſterthum in Chriſto und in der Kirche, d. h. zwiſchen der prieſterlichen Menſchheit in Chriſto und zwiſchen der Repräſentation derſelben durch die Prieſterſchaft; andererſeits aber die Ausmittlung des Unterſchiedes zwiſchen Würde und Werth des einzelnen Gliedes in der

---

*) „Christus Dominus in Sacramentis dupliciter operatur," ſagt Thomas von Aquin;

a. Quatenus Deus est, per potestatem supremae auctoritatis.

b. Quatenus Homo est, per potestatem principalis ministerii. Hujus ratione Sacramenta ipse instituit et ad eorum effectus concurrit — tum

α. ut causa moralis (meritoria principalis) — tum

β. ut causa instrumentalis (Divinitati conjunctus per hypostaticam unionem). S. Thom. quaest. 64. art. 3. — Umſtändlicher iſt der Organismus der Sacramente im letzten Symboliker beſprochen.

Prieſterſchaft. Ueber Beides aber ſoll hier nur das Nothwendigſte für Dich ſtehen.

Die Menſchheit in Chriſto war mit der Gottheit vereint in und durch den perſönlichen Logos Derſelben, und zwar hypoſtatiſch, d. h. nach Weſenheit und Form dieſer göttlichen Perſon, und demnach auf unzertrennliche Weiſe. Im Prieſter, als einem Gliede der gläubigen Gemeinde, geſchieht in der Taufhandlung ſchon die Vereinigung mit dem Geiſte Gottes, weſentlich zwar, aber nicht hypoſtatiſch und nicht unzertrennlich, da dieſe Vereinigung in ihrer Permanenz, immer Sache der mitwirkenden Freiheit des Chriſten in der Zeit bleibt. Durch den Empfang der Weihe aber wird an dieſem Grundverhältniſſe nichts Weſentliches geändert, aber geſteigert wird es dadurch: daß der Getaufte in eine höhere Ordnung des kirchlichen Lebens überſetzt wird, und durch Den, Der Ihn dazu berufen, nun auch zu den Functionen in derſelben die Macht und die Kraft erhält.

Welche Gnadenerweiſung aber, auch für den Geweiheten in Recht und Pflicht übergeht, und ſomit zugleich in die Verantwortlichkeit für die Erfüllung beider.

Was aber endlich die Würde und den Werth des Einzelnen betrifft; ſo hat jene einen objectiven und Gattungs-Character, dieſer aber einen ſubjectiven und perſönlichen Character. Und bei aller Unabhängigkeit beider iſt doch ein wechſelſeitiger Einfluß beider möglich, aber auch immer von der Freithätigkeit des Würdeträgers abhängig. Welchen Gebrauch aber immer die Freiheit des Einzelnen mache von der Erbſchaft der Gattung (durch Chriſtum im heiligen Geiſte, ſey es nun Gnade oder zugleich

Würde); ſo kann die Freithätigkeit der Creatur die Weisheit und Allmacht des göttlichen Geiſtes nie beeinträchtigen. Dieſer bleibt als Stellvertreter (Advocatus) des Logos im Gottmenſchen Chriſtus, wie das lebendige und heiligende Princip aller Gläubigen, die eines guten Willens ſind — ſo auch das regierende und leitende Princip für alle Geſchlechter in allen Zeiten, auch denen gegenüber, die eines böſen Willens ſind.

Eine genaue Sichtung aber Deſſen, was in der lehrenden wie in der hörenden Kirche Sache und Werk der Freiheit (die der Geiſt Gottes in der Kirche eben ſo reſpectiren muß, wie Gott außer derſelben in der ganzen Gattung), und was in ihr Sache und Werk des göttlichen Geiſtes iſt, iſt beſonders in unſern Tagen von großer Wichtigkeit. Dieſe Bemerkung wird Dich, als noch zarten Sprößling derſelben Zeit, allerdings neugierig machen auf das Warum? — was ich Dir aber auch recht gern mittheilen und auseinander ſetzen will.

So wie die Naturphiloſophie ihren nicht unvortheilhaften, wenn auch nicht immer correcten Einfluß auf die ideale Reconſtruction des durch den Eintritt Chriſti in die Weltgeſchichte eingetretenen Erlöſungswerkes ausgeübt hat; ſo hat ſie auch einen ähnlichen Einfluß geltend gemacht in der tiefern Erfaſſung der, durch den Geiſt Gottes für alle Geſchlechter bis ans Ende der Zeiten fortgeſetzten Erlöſung. Allein alle bisherigen Verſuche der letztern Art laſſen, bei aller Redlichkeit und Frömmigkeit, in der Hauptſache immer noch Manches zu wünſchen übrig. Denn nach meiner Einſicht beſteht ihr Grundgebrechen darin: daß ſie die Idee vom Naturleben, als Organismus, abſolut übertragen auf den geiſtigen Boden unſers Geſchlechts;

wodurch denn freilich das kirchliche Lebens des Chriſtenthums nothwendiger Weiſe zwar organiſirt, aber auch zugleich leider! naturaliſirt wird, ſtatt daß das organiſche Walten der Natur ideell chriſtianiſirt, d. h. im Chriſtenthume vergeiſtigt werden, oder in ihm zum rechten Verſtändniß kommen ſollte. So ließe ſich ohne weiters die Grundformel für die bisherigen Reconſtructionen in folgender Gleichung niederlegen: Wie ſich der Menſchengeiſt zum Leibe, ſo verhält ſich der Gottesgeiſt zur Kirche *). Denn wie der Leib des Menſchen; ſo ſoll auch die Kirche das Product einer bildenden Kraft, und zugleich derſelben Träger ſeyn. Dieſe bildende Kraft iſt nun in der Kirche zunächſt die Liebe der Gläubigen, in letzter Inſtanz aber der Geiſt Gottes Selber, Der jene Liebe in die Herzen der Gläubigen ausgießt, und die Kirche folglich in allen ihren Bildungen und Geſtaltungen das Product desſelben Geiſtes. Unter letztere gehören nun vorzüglich: a. der Episcopat ſammt dem Primat in ihm und durch ihn; b. der Unterſchied zwiſchen Laien und Clerus; und endlich c. die Tradition und Schrift.

Sind nun dieſe ſpeculativen Begründer, wie gewöhnlich, Katholiken; ſo bleibt ihnen freilich manches ſaubere und ſauere Stück Arbeit übrig, wovon das erſte dieſes iſt: die entgegengeſetzten Ausſagen der heiligen Schrift und der geſchichtlichen Tradition mit dieſer ſpeculativen Idee auszugleichen, und den Widerſpruch zwiſchen beiden zu heben. So waren z. B. die zwölf Apoſtel ſo wenig als die Biſchöfe, welche von den Apoſteln eingeſetzt waren, das Werk und das Prodnct der gläubigen Gemeinde (dieſe mochte nun durch den Gottmenſchen oder durch Gottes Geiſt Kirche geworden

*) Siehe Joh. Adam Möhler's Princip des Katholicismus. 1829.

ſeyn); noch weniger aber iſt der Träger des Primats das Product der geſammten Biſchöfe. Aus dieſer Verlegenheit ſuchen ſich nun unſere Speculanten zu retten durch die Idee von Anticipation und Vorbildung, die ebenfalls dem Naturleben zugehört; unter welche Categorie z. B. alle Uebergangsbildungen und Bindeglieder zwiſchen den drei Reichen im Großen, ſo wie zwiſchen der Bildung einzelner Sinnesorgane und der Ausbildung derſelben zum lebendigen Sinne, im Kleinen, gehören. Dieſe Bildungsweiſe des Naturlebens in ſeiner Uebertragung auf das Leben der chriſtlichen Menſchheit, geſtaltet ſich nun zu folgendem Axiome: Das Apoſtolat in ſeiner Anticipation iſt Geſetz für die unvollkommene Gemeinde; in der vollkommenen aber iſt es Production derſelben, d. h. dort ſagt der eingeſetzte Biſchof aus, was die Gemeinde werden ſoll, hier, was ſie bereits iſt, nämlich: eine heilige Liebesgemeinde. Auf gleiche Weiſe iſt auch der ſpätere Primat in ſeiner Abhängigkeit von der frühern Ausbildung des Episcopats und des Metropolitismus, in der Berufung Petri von Chriſtus vorgebildet und anticipirt, ſo daß die Worte Chriſti: „Auf dieſen Felſen will ich meine Kirche bauen,“ umgekehrt zu verſtehen ſind.

Das zweite Stück aber betrifft den Unterſchied zwiſchen Laien und Clerus, als Trägern des Prieſterthums. Iſt nämlich der Episcopat, als letzter Grad in dem Sacramente der Weihungen, zugleich Product der Gemeinde; ſo kann dieſe nicht ſpenden, was ſie ſelber nicht iſt und nicht hat, nämlich das Prieſterthum, oder das letztere liegt urſprünglich in ihr. In dieſer Verlegenheit aber halten ſie ſich an das Wort Petri, der die Gläubigen ein prieſterliches, auserwähltes Geſchlecht nennt; dem Worte Pauli aber, der die Biſchöfe als geſetzt vom heiligen Gei-

ſte, die Kirche Gottes zu regieren, erkennt, wird dadurch begegnet, daß man ſowohl das Bedürfniß der Gemeinde, ihr Liebesleben objectivirt in einem Vorbilde zu erblicken, als die Befriedigung desſelben durch eigens dazu begabte Perſonen, als Werk desſelben heiligen Geiſtes aufſtellt. Auch laſſen ſich überdieß alle dieſe Gedanken auf ein ähnliches Geſetz im Naturleben zurückführen, kraft welches die vollkommenen Reihen ſtets die unvollkommenern vorausſetzen, jene alſo die Ergänzungen von dieſen ſind.

Der härteſte Stein des Anſtoßes aber liegt endlich in der Thatſache des Mißbrauchs der Freiheit. Iſt nämlich alle Bildung im Zeitleben der Kirche, Production des heiligen Geiſtes (dieſes Einen Lebensprincips) im Einzelnen wie im Ganzen; ſo muß auch die Mißbildung im kirchlichen Organismus auf Seine Rechnung geſchrieben werden; oder — wenn dieſe Behauptung verneint wird — wo iſt das Princip als zureichende Urſache für dieſe Erſcheinung? — Wo iſt ferner das Erkenntnißprincip zur Unterſcheidung der abnormen Bildungen? — Wo endlich das Lebensprincip zur Ausſcheidung derſelben?

Dieſen und ähnlichen Einwendungen kann durch den aufgeſtellten Grundſatz von der Einheit des Princips für die Totalität aller Bildungen durchaus nicht begegnet werden; weil, wie bereits geſagt, jener Grundſatz, bei aller Gültigkeit auf dem Naturgebiete, auf das Gebiet der Menſchheit nicht abſolut übertragen werden darf.

Wer kann denn ſagen: Der Leib des Menſchen iſt ein Product ſeines Geiſtes? — Du wirſt mir antworten: Entweder der Hylozoiſt (er mag nun Spi-

ritualiſt oder Naturaliſt ſeyn, je nachdem er entweder die Subſtanzialität der Natur in der Subſtanzialität des Geiſtes aufhebt, oder umgekehrt, dieſe in jener vernichtet, dort aber wie hier für beide Hemiſphären des creatürlichen Seyns nur Ein Lebensprincip ſtatuirt), oder auch der Pantheiſt, der eben dieſes Eine Princip als die abſolute Cauſalität ſelber aufſtellt.

Aber auch angenommen, daß der Leib das Product des menſchlichen Geiſtes ſey; folgt daraus ſchon, daß das Leben der chriſtlichen Menſchheit nur das Product des Einen göttlichen Geiſtes in aller Menſchheit ſey? — Müßte man, um die Freithätigkeit zu retten, nicht wenigſtens das kirchliche Leben als Product zweier Factoren conſtruiren? Nun reden zwar dieſe ſpeculativen Theologen ebenfalls von zwei Factoren; allein ſie heißen: der Geiſt und Seine Organe; ſind aber dieſe Organe nicht vor aller Einigung mit dem Geiſte Gottes freithätige Principe, ſo ſind ſie nach und in derſelben nichts als bloße Erſcheinungen des Einen Factors, ſeine paſſiven Organe, und ermangeln alles Werthes eines wahrhaften Factors.

Vom Standpuncte unſerer Creationstheorie aus (wie ſolche das poſitive Chriſtenthum alten und neuen Bundes in ſich birgt) iſt der Menſch die lebendige Syntheſe der Antitheſe des creatürlichen Seyns. Das Naturleben iſt nicht bloß atomiſtiſch oder mechaniſch an den freien Geiſt angelehnt oder angeleimt; ſondern es iſt dynamiſch mit ihm verbunden. Die Eine Naturpſyche greift durch die Leiblichkeit (ihr eigenthümliches Werk) in den, weſentlich von ihr verſchiedenen Geiſt eben ſo hinüber, wie der Geiſt durch die Leiblichkeit in die Naturſeele hinaus ausgreift. Und eben dieſer lebendige Wechſelverkehr be=

gründet eine Communication des Idioms beider Lebensprincipe, die zuvor genau erhoben ſeyn muß, bevor ſich über das Menſchenleben in ſeinen Erſcheinungen etwas Gründliches behaupten läßt.

Dieſelbe Methode muß nun aber auch beobachtet werden, wenn ein abſolutes Princip (wie hier der Geiſt Gottes) mit einem creatürlichen (hier dem Menſchengeiſte) denſelben Lebensverkehr anknüpft. Mit Einem Worte: Unerläßlich iſt die Forderung der Wiſſenſchaft an den ſpeculativen Theologen, zu unterſcheiden und auszumitteln: Was iſt, ſeit der Incarnation des heiligen Geiſtes, in dem Leben der Kirche Sache und Product des freien Geiſtes — was Sache und Product des göttlichen Geiſtes? Denn nur auf dieſem Wege kann erwirkt werden, daß göttliche Machterweiſung nicht als Menſchenwerk verworfen, aber auch Menſchenwerk (ſollte es auch kein Machwerk ſeyn) nicht als abſolutes Gotteswerk angebethet, ſondern jedes der beiden Elemente (ſey es nun in Mitwirkung oder Alleinwirkung) in ſeiner eigenthümlichen Qualität gewürdigt wird. Der heilige Geiſt kann die Freiheit des Geiſterreichs in der Kirche nicht weniger reſpectiren, als dieſelbe vom dreieinigen Gotte außer und vor der katholiſchen Kirche reſpectirt ward. Reſpectirt aber der Geiſt Gottes die creatürliche Freiheit; ſo wird er ſie auch in jeder Sphäre ihrer Freithätigkeit reſpectiren, d. h. nicht bloß in der ethiſchen, ſondern auch in der intellectuellen. Der Katholik darf ſich bei dieſem Poſtulate der Wiſſenſchaft gar nicht fürchten, daß er etwa dabei um ſeine Erbſchaft und Hinterlage kommen dürfte. Die freie Creatur iſt ſo gut das Werk Gottes, als ihre Erlöſung und Heiligung in Wahrheit und Leben. Gott iſt jene Wahrheit wie dieſes Leben in Sich

ſelber; aber beides zugleich für uns freie Weſen. Er war nicht weniger die Wahrheit im alten Bunde, wo Er als der Eine Gott, im Gegenſatze mit der Vielgötterei, angebethet ſeyn wollte, als Er es im neuen iſt, wo Er ſich als den Einen in drei Perſonen offenbarte, ohne zugleich beſtimmt zu haben: ob jene Einheit im formalen oder realen Sinne (und hier überdieß noch mathematiſch oder dynamiſch) genommen werden müſſe. Und wenn die ewige Wahrheit das Eine oder das Andere wird beſtimmen laſſen, ſo wird es Zeit ſeyn; — aber auch nur Zeit für uns, die wir in der Zeit ſelber Zeitweſen ſind. Niemand ſtellt Meilenzeiger und Wegweiſer auf, wo noch keine Wege, noch weniger Irrwege gegeben ſind; warum wollen wir aber von Gott allein verlangen, daß Er ein Licht anzünde, wo noch kein Auge, oder wo gar ein krankes Organ vorhanden iſt? — Wäre das nicht eben ſo thöricht, als wenn wir ein Licht anzündeten, um es unter den Scheffel zu ſtellen? Oder umgekehrt: Wer kann vom freien Geiſte verlangen, das bisher Unbeſtimmte, für alle Zeit als ein Unbeſtimmbares aufzufaſſen, und nur in dieſem Character die ewige Wahrheit als ein, ihm hinterlegtes Heiligthum zu bewundern? Wer kann ſagen, daß er für die ewigen Wahrheiten lebe, wenn er ſich nicht in ſie hineinlebt, nach Maßgabe ſeiner angeſtammten Kraft, ſo wie nach Maßgabe der von ſeinem Geſchlechte bereits errungenen Einſicht? — Oder glaubt man, der Einzelne werde durch ſolch ein Hineinleben ſchon der Repräſentant und das Centrum alles intelligenten Lebens und Lichtes für das Ganze? — Gott bewahre vor einem ſolchen Gedanken, der nicht Lebenswärme, ſondern den kalten Brand verkünden würde! In keinem Momente der Zeit iſt der Theil das Ganze; aber über Alle in allen Zeiten wacht Ein und dasſelbe Vaterauge, das Alle

durch die Wahrheit heilig und ſelig machen will; und dieſes Auge gehört auch Dem, Der bei uns zu bleiben verheißen bis ans Ende der Tage, und den Geiſt, Den Er verdient, geſendet, und von Dem Er ſprach, daß Er uns in alle Wahrheit führen werde, nicht aber, daß Er uns alle Wahrheit als Vade mecum theologicum in Taſchenformat aushändigen werde.

Schon bin ich breiter geworden als ich wollte und als es für Dich zuträglich ſeyn dürfte, wenn Du etwa glauben könnteſt, ich wolle Dir als Theologen das Studium der Naturphiloſophie verleiden. Ich will die Idee des Organismus keineswegs von der ſpeculativen Erfaſſung der Kirche ausgeſchloſſen wiſſen; aber wünſchen muß ich, daß derſelben in ſolchem Verſuche die rechte Stelle angewieſen werde; was aber erſt dann geſchehen kann und wird, wenn das organiſche Walten der Natur aus ihrem Principe, und dieſes mit ſeinem zweiten Gegenſatze im Univerſum in und aus Gott begriffen ſeyn wird. Sind aber einmal die organiſchen Gebilde der Natur aus ihrem innerſten Kerne als Blüthe, ſo wie ihr bloß formales Bewußtſeyn im Begriffe als Frucht begriffen; dann wird ſich der Philoſoph wohl hüten, die frühern Geſetze des Naturlebens vor ihren ſpätern organiſchen Bildungen, auf den höhern Boden des Menſchenlebens zu übertragen, und vorzüglich, wenn es ſich hier nicht um eine urſprüngliche Entfaltung, ſondern um eine Reproduction (Wiedererneuerung, geiſtige Wiedergeburt) handelte. Denn wo iſt denn je geſehen worden, daß ein Organismus ſeine höhere Reproduction oder Gattungserhaltung durch Zeugung damit beginne: daß er die unterſten Organe zuerſt, die edelſten aber zuletzt ausbilde? — Iſt nicht grade umgekehrt, alle Bildung am Fötus Kopfbildung? — Ferner, ſind die Hauptfunctio-

nen eines ausgebildeten organiſchen Lebens nicht Nutrition und Excretion? — Und ſetzt jene nicht eben ſo einerſeits die Vermittlung der Gegenſätze als Aſſimilation voraus, wie andrerſeits die Ausſcheidung Deſſen, was keine Vermittlung zuläßt, als Excretion? Tritt endlich, wo dieſe in einem ſonſt geſunden Organismus unterbleibt, nicht ein Zuſtand ein, den man das Miſerere heißt, in welchem zwar einſtweilen die Speiſeröhre die Functionen des Maſtdarms vicariſch übernimmt, bei längerer Dauer aber der Organismus ſich ſelbſt auflöst?

Welcher Ordnung aber unter den Organen des kirchlichen wie des Staatslebens will man das Geſchäft der Erhaltung zuſchreiben, wenn nicht dem Primate? — Und antwortet man: Keiner andern! ſo ſagt man zugleich, daß dieſer ſo alt ſey, als die Kirche und ihre Selbſterhaltung!

Und endlich: Wenn das Naturleben als conſtitutives Element des menſchlichen Individuums auch in die Geſchichte ſeiner Gattung hineingreift, und ſich daſelbſt eben als Gattungsthätigkeit geltend macht; wer kann dann aufſtehen und behaupten: daß der organiſche Typus der Natur ſich nur in einigen Zuſtänden derſelben Gattung geltend mache, von andern aber ausgeſchloſſen werde? z. B. daß ſich jener Normaltypus einer Vermittlung der Gegenſätze (durch ein Centralorgan und ſeine Function) wohl im Staate, nicht aber im Kirchenvereine behaupte? Dasſelbe aber ſpricht man aus, wenn man von der Kirche ſagt: Sie ſey eine, früher gar nie geahnete Erſcheinung in der Menſchheit; ferner, wenn man eben deßhalb dieſe Erſcheinung mit dem Titel: Chriſtocratie belegt, weil ſich alle an=

dern Lebensformen der freien Menſchheit auf jene durchaus nicht übertragen ließen. Wie wenig iſt in ſolchem Machtſpruche das Weſen von der Form, die zufällige von der weſentlichen Form unterſchieden! — Und das thun Theologen, die als Philoſophen vom Typus alles Seyns und Lebens nie genug reden können! — Fürchten ſich etwa: daß die Würde der geoffenbarten Wahrheiten, oder das Anſehen der Kirche als einer vermittelnden Gewalt auch zwiſchen intelligenten Gegenſätzen, darunter leiden würde; wenn dieſe intelligente Function der Kirche ſich an denſelben Organismus anſchließt, ſich von denſelben Organen vertreten läßt, die in der Kirche vorhanden ſeyn müßten, auch abgeſehen von jener höhern Lebensaufgabe derſelben? — Dieſen Anſtoß mögen jene Chriſtenverehrer im (ſogenannten) Geiſte und in der Wahrheit nehmen, die ſich vor Allem an der dreifachen Krone des Pabſtes deßhalb ſtoßen, weil ſie kein Diadem aus Dornen geflochten iſt; aber kein Katholik, der da weiß, was es mit jener ſichtbaren Stellvertretung Jeſu Chriſti für ein Bewandtniß habe und haben könne. — Doch von dieſer Stellvertretung unſers Herrn und Meiſters, — oder, was Daſſelbe iſt, von der Fortſetzung des ſichtbaren Gattungsmenſchen in der Gattung, habe ich Dir ja ſo eben, und in dieſem Schreiben beinahe immer geſprochen. Unfehlbar aber iſt nur Einer — Gott, das ewige, abſolute Wiſſen, wie das abſolute Seyn; ſey es, daß Er als Logos ſich im Menſchenſohne, oder als Geiſt ſich in der Repräſentation des Letztern offenbare.

Wie der Eine ſich aber immer offenbaren möge: Seine Offenbarung geſchieht jederzeit an ein Geſchlecht, das nicht bloß in Freiheit Ihm gegenüber, ſondern ſogar im freien Widerſpruche mit Ihm ſteht; ja, ſie

geſchieht nur für dasſelbe Geſchlecht, um es von dieſem Widerſpruche zu befreien. Der Widerſpruch der Creatur vermag aber nicht, Gott mit Gott in Widerſpruch zu ſetzen. Welchen Widerſpruch erfuhr der Gottmenſch nicht von den Sionswächtern Seines, des auserwählten Volkes! — und doch ſprach Er von denſelben zur Samaritin: „Von den Juden kommt das Heil;" und zu Seinen Jüngern: „Richtet euch nicht nach den Werken, die ſie thun — wohl aber nach den Worten, die ſie lehren." So ſprach Der, Welcher in Seinen letzten Tagen über dasſelbe Volk weinte: daß Es die Zeit Seiner Heimſuchung nicht erkannt habe, und Der das furchtbare Gericht, das des verſtockten Volkes bereits harrete, an jenem blätterreichen und fruchtarmen Feigenbaume wahrhaft anticipirte. Was aber die Jünger des Herrn und die erſten Boten des Heils am Prieſterthum des alten Bundes nicht verkennen ſollten; wie dürften wir Das am Prieſterthum des neuen Bundes verkennen, an dem, über allen Widerſpruch und Mißbrauch der Freiheit erhabenen **Opus operatum** der Allmacht, Weisheit und Erbarmung!

Wer aber dieſes Werk überſchätzt, verkennt es ebenfalls, und ſchadet jenem Werke unter gewiſſen Zeitumſtänden mehr, als ſeine offenen Gegner. Was ſagſt Du zu folgender Aeußerung: „Wo zwei verſchiedene Naturen ſo innig verbunden erſcheinen, wie in der Perſon des Erlöſers und in der Kirche (deſſen Abbilde und Leibe), da muß auch ein Drittes vorhanden ſeyn als Princip, das ſolch innige Verbindung ſchafft, als das Band, das zwei verbindet."

Und dieſes Princip ſoll der heilige Geiſt ſeyn. Ihm wird die Einigung der beiden Naturen zu Einer Perſon, als durch Ihn gewirkt zugeſchrieben. Er ſoll es

auch ſeyn, der das Leben des Hauptes dem Leibe zuführt. Chriſtus ſoll mittelſt des heil. Geiſtes ſeine erlöſende Kraft und Thätigkeit in die Kirche ausgießen; ſo daß Er in und durch den heiligen Geiſt ſeine Kirche belebt. — Dieſer ſpeculative Theologe würde ohne weiters mit ſich handeln laſſen in Betreff des heiligen Geiſtes in der Kirche, da dieſer von Ihm nur als die Klammer vorgeſtellt wird, die Heterogenes zuſammenhält im Erlöſer, wie in der Fortſetzung ſeiner Incarnation — in der Kirche; keineswegs aber — als das göttliche Element in der erlöſten Gattung, wie Er daſſelbe Element in ihr vor dem Urfalle war.

So viel, lieber Thomas! über die Zeit, in der wir leben und Du noch länger als ich zu leben haſt, und ihre Beſtrebungen. So viel für Dich, auf daß Du Antwort zu geben wiſſeſt, wenn man Dich als Katholiken fragen ſollte: Zeige uns den Geiſt, und wir glauben! Mit demſelben Rechte, als unſer Herr und Meiſter dem Philippus: „Wer Mich ſieht, ſieht den Vater!" antwortete, kannſt Du ſagen: Wer die Kirche ſieht, ſieht den Geiſt! Und wer in der Kirche lebt, der lebt vom Geiſte und kann in und mit dem Geiſte Gottes leben; aber es bleibt ſeiner ſubjectiven Freiheit — freies Werk. Du aber bleibe nicht bloß im mechaniſchen Verbande, ſondern auch im dynamiſchen Bunde, im Liebesvereine mit Ihm!

Ich kann aber heute unmöglich von Dir ſcheiden, ohne noch ein Wort zu Dir für alle Zeit geſprochen zu haben — Ein Wort noch über eine Wahrheit, die vorzüglich unter jene gehört, „die es ewig bleiben," und die den ſchwachen Menſchen hienieden kräftigen, ſein Heil — für ſich und Andere zu wirken in Furcht und Zittern. „Der Vater hat

dem Sohne alles Gericht übergeben, weil Er des Menſchen Sohn iſt." (Joh. V. 27.) Zum königlichen Amte Chriſti gehört alſo noch Sein hohes Richteramt. Es iſt dieß, wie der letzte Moment in der Verklärung des Menſchenſohns im Siege über Seine Feinde, ſo auch der letzte Moment in dem Reſtaurationsprozeſſe der Gattung und des Einzelnen in derſelben. Denn zwei Momenten in Einer Cataſtrophe ſieht die gläubige Menſchheit eben ſo noch entgegen, wie ſie bereits auf dieſelben im Leben ihres zweiten Adams, als ihres anticipirten Vorbildes in Erniedrigung und Erhöhung zurückſieht. Es iſt die Auferſtehung alles Fleiſches zum Gerichte, und die Entſcheidung im Gerichte über ein ewiges Leben der in Chriſto Lebendigen, und über einen ewigen Tod der ohne Chriſtus Lebenden.

Die Zeit des Eintrittes derſelben wiſſen wir nicht; ſelbſt der Sohn wußte es nicht, auch den Apoſteln hat es der Geiſt nicht geoffenbaret. So iſt demnach auch hierin das Schickſal des Einzelnen gleich dem des Ganzen, welchem er angehört, und umgekehrt; — für Beide iſt nichts gewiſſer, als der Tod, und nichts ungewiſſer als die Stunde; für Beide wird dieſe hereinbrechen, wie der Dieb in der Nacht. Nichts deſtoweniger ſind wir doch im Stande, über die Verzögerung des ſchon oftmals ſehr nahe geglaubten Weltendes uns einige Rechenſchaft zu geben.

Der Sauerteig des Chriſtenthums iſt ja beſtimmt, die ganze Maſſe der Menſchheit zu durchſäuern; das Evangelium muß aller Creatur gepredigt werden, damit ſie glauben und ſelig werden könne. „Fides ex auditu," ſagt der Apoſtel. Die Füße der Heilsboten werden nun zwar speciosi genannt; aber ſie ſind doch deßhalb noch keine Che-

rubsflügel, und wenn ſie es wären, ſo hätten ſie es doch mit einem Geſchlechte zu thun, das nicht nur in den Schatten des Todes ſitzt, ſondern ſogar ihre Finſterniß für Licht, das Licht für Finſterniß, den Tod (dieſen Widerſpruch im verſinnlichen Leben) für Leben, das Leben aber (als Vernichtung des Todes) folgerecht für Fabel; Auferſtehung und Auffahrt in Chriſtus für Mythus hält, als ſymboliſche Hülle großer! ethiſcher! Wahrheiten!? — Es ſoll aber die frohe Botſchaft an das ganze Geſchlecht ſelber fortbeſtehen, auch in jenen Völkern, die bereits im Beſitze der Heilsanſtalt ſind. Ein Welttheil trägt auf dieſe Weiſe freilich die Laſt des andern; es iſt aber auch keiner Etwas für ſich, ſondern nur Etwas in dem ganzen Geſchlechte und durch dasſelbe.

So hätten wir demnach abermal, auch nach der Erſcheinung Chriſti, Geſchichte durch Ihn, wie wir vor Seinem Eintritte auch nur wegen Seiner Geſchichte hatten. Aber wie jene, ſo hat auch dieſe ihr Ende. Denn wenn wir durch Ihn, Der unſer lebendiges Geſetz, folglich auch Geſetzgeber iſt, Geſchichte haben; ſo muß Er auch die Geſchichte nach demſelben Geſetze zu leiten und zu entſcheiden haben, d. h. Er Selbſt iſt in Perſon Weltrichter. Sein Erlöſungswerk aber als Anſtalt iſt keine Zwangsanſtalt; ſie iſt Anſtalt für die abgefallene Freiheit zur Wiederherſtellung derſelben, und deßhalb ſelbſt im Kampfe mit der Freiheit begriffen. Der Kampf aber muß zur Entſcheidung, dieſe zur Scheidung und Ausſcheidung führen. Ob Belial oder Chriſtus in der Mehr- oder Minderzahl der Einzelnen ſiege; in Chriſto, dem Erſtgeborenen unter den vielen Brüdern, ſiegt das Geſchlecht am Ende aller Zeiten. „Setze Dich zu Meiner Rechten," heißt es, „bis Ich Deine Feinde (zum Poſtament Deiner Größe) zum Schemmel Deiner Füße lege." (Pſalm 106.) Oder: „Der Tag der Vergeltung iſt in

Meinem Herzen, das Jahr der Erlöſung kommt heran; denn Ich habe die Kelter allein getreten, und Niemand aus den Völkern mit Mir.“ (Iſaias 63.)

Haſt Du aber begriffen: warum dem Sohne, nur weil Er des Menſchen Sohn iſt, alles Gericht vom Vater übergeben iſt; ſo wirſt Du auch, neben dem beſondern Gerichte, das allgemeine Gericht in ſeinem nothwendigen Eintritte begreifen. Der Menſch iſt (und zwar durch ſeinen Antheil am Naturleben) nicht bloß Einzelweſen, er iſt auch Gattungsweſen; er lebt noch eben ſo für und in der Gattung, wie dieſe in und für ihm lebt. Jene übernimmt von ihm, dieſer von ihr, ſo Schuld wie Verdienſt, und Beides bald bewußt, bald unbewußt.

Die Anſchauung der Weltgeſchichte iſt demnach eben ſo ein Poſtulat im Menſchen, der ein Wiſſen als Ideal (in Klarheit und Vollendung) anſtrebt; wie eine moraliſche Taxation derſelben mit zu den Poſtulaten ſeines richtenden Gewiſſens gehört *). Und ſo iſt denn unter den zahlloſen Ta-

---

*) Freilich, wenn dieſe Viſion von der Weltgeſchichte nicht zur langwierigen und langweiligen Vorleſung über dieſelbe werden ſoll, ſo poſtiliren dieſe Poſtulate zu ihrer Befriedigung allerdings abermal ein Etwas, einen Zuſtand nämlich der Durchſichtigkeit des Ganzen für den Einzelnen, und des Letztern für das Ganze Ein Zuſtand, der in ſeiner Möglichkeit von der Naturwiſſenſchaft unſerer Zeit ſo wenig beſtritten werden kann, als die wirkliche Durchſichtigkeit feſter handgreiflicher Körper in der Natur, eben weil jener Zuſtand im verjüngten Maßſtabe factiſch eben ſo, wie jene Körper, gegeben iſt. Diejenigen aber, die ſich in der Negation jener Möglichkeit allein als Hellſeher in der Naturwiſſenſchaft behaupten zu können glauben, die ſind ihres Köhlerglaubens im Chriſtenthume (wenn ſie dieſen von der Naturanſchauung aufs Chriſtenthum zu üb rtragen, noch der Mühe werth finden), wahrlich nicht zu beneiden!

gen — Ein Tag, an dem die Welt- und Kirchengeſchichte aufhört, Welt- und Kirchengeſchichte zu ſeyn, weil an demſelben Alles gerichtet wird — auch Jene, die hienieden ein weltlich oder geiſtlich Gericht gerichtet haben; — an dem nicht bloß die Könige vor dem Könige der Herrlichkeit ſondern auch die Prieſter vor dem ewigen Hohenprieſter erſcheinen werden; — wo das ganze Geſchlecht ſeinem größten Wohlthäter gegenüber ſtehen wird! Ein Tag, an dem das Lamm, das der Welt Sünde trug, zum Löwen wird aus dem Stamme Juda; nicht zum Blutdurſtigen, denn nur als Lamm dürſtete Er nach der Erlöſung der Welt in Seinem Blute; wohl aber als Wonnedurſtigen für Seine Getreuen, die Seinen Kelch in der Angſt dieſer Welt getrunken, aber ſich dadurch auch geſtärkt haben zum Siege über alle Feinde ihres Heils. Ein Tag der Herrlichkeit, wo Er, wie einſt am Tage Seiner tiefſten Schmach, noch ein Mal, zum letzten Mal ausrufen wird: „Es iſt vollbracht!" und ſo das Reich in die Hände des Vaters übergeben, Gott aber von nun an Alles in Allem ſeyn wird. Denn auch einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten wir von Dem, Der da ſpricht: „Siehe, Ich mache Alles neu."

Und eine chriſtliche Naturwiſſenſchaft erblickt jetzt ſchon in den prophetiſchen Worten der heiligen Schriften des alten und neuen Bundes über die letzte Cataſtrophe unſerer Erde, die Realiſirung eines allgemeinen organiſchen Weltgeſetzes, kraft welches der Planet als Sonnenſamenkorn beſtimmt iſt: Sonnenblume, Fixſtern zu werden, und ſeine Standeserhöhung auf dieſe Weiſe durch die wunderbare Fügung der ewigen Liebe zuſammenträfe mit der Wiedergeburt ſeiner freien Bewohner; und wo die junge Sonne mit ihren zahlloſen Kehlen, und die alte,

aber verjüngte Menſchheit mit ihren Geſchlechtern aller Zeiten in dem Einen Pſalmengeſange ſich begegnen werden. (Pſ. 117):

Chor.

Dieß iſt der Tag, den der Herr gemacht:
Laßt uns in Frohlocken und Jubel ihn feiern!

Duett.

Stimmen des Jubels und des Heils in den Wohnungen der Gerechten!
Die Rechte des Herrn hat Macht erwieſen,
Die Rechte des Herrn hat (auch) mich erhöhet!
Der Stein, den die Bauleute verworfen, iſt (uns) zum Schlußſtein geworden!

Chor.

Dieß iſt der Tag, den der Herr gemacht:
Laßt uns in Frohlocken und Jubel ihn feiern!

Dieß ſchreibt Dir Dein Oheim, lieber Thomas! auf daß Du ja nicht glaubeſt, als hätte ich Dir von der Verklärung des königlichen Amtes unſers Meiſters geſchrieben, um Dich etwa abzuſchrecken von der hohen Würde, die am Ende der Studienlaufbahn Deiner harret; ſondern, was ich geſchrieben, ſchrieb ich Dir, um Dich zu entflammen für das Amt, das als Deine Beſtimmung mit jener Würde verbunden iſt. Kann ich Dir doch ſchon ſeit lange, wie der heil. Paulus ſeinen Epheſern, zurufen: „Ihr ſeyd nicht mehr Fremdlinge, ſondern Hausgenoſſen Gottes!" — und ich könnte Dich abhalten wollen, inniger Dich in den Bau hineinzurücken, deſſen Fundament die Apoſtel und Propheten ſind, deſſen Schluß- und Eckſtein Chriſtus Jeſus Selber iſt? (Epheſ. II.)

Derſelbe Apoſtel ſtellt freilich auch ein andermal die harte Frage: (Heb. X.) „Welche Strafe Denjenigen wohl treffen werde, der das Blut des Teſtamentes verachtet, worin er geheiligt worden, und der dem Geiſte der Gnade Schmach angethan?“ — und ſetzt als Antwort hinzu: „Schrecklich iſts, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen,“ d. h. Deſſelben, Der zu Johannes ſprach (Apocal. I.): „Ich bin der Erſte und der Letzte, der Lebendige; und Ich war todt, und ſiehe! Ich lebe in Ewigkeit, und habe die Schlüſſel des Todes und der Hölle.“ Allein, wie Paulus ſeinem Timotheus, ſo kann auch ich Dir zurufen: „Tu vero, homo Dei! apprehende vitam aeternam!“ Würdige Dein Amt (die Beſtimmung des Prieſters), und Du haſt nicht Urſache, die Würde zu ſcheuen. Laß die Würde in dem Amte ſich verklärend aufgehen, und Du wirſt in der Würde nicht untergehen. Du wirſt Dich in ihr ſo wenig übernehmen, als ihr etwas vergeben, wohl wiſſend, daß das Wort des Meiſters: „Gott kann aus Steinen Kinder Abrahams machen,“ auch von Seinem fortgeſetzten Prieſterthume gilt. — Von Deinem Amte in der Würde aber gilt Sein Wort: „Wie mich der Vater geſandt, ſo ſende Ich euch.“ Wohl ein ſchweres, aber auch zugleich edles und adelndes Wort; weßhalb Er auch ſagte: „Ich will, daß, wo Ich, dort auch Mein Verwalter (Minister) ſey.“ Der Jünger iſt freilich nirgends über den Meiſter, Den die Welt früher haßte, als die Jüngerſchaft von ihr gehaßt wurde: „In der Welt,“ ſo tröſtete Er ſie Selber, „habt ihr Angſt; aber — getroſt, Ich habe die Welt überwunden!“ — Und: „Den Frieden hinterlaſſe Ich euch — Meinen Frieden gebe Ich euch, nicht wie ihn die Welt gibt.“ Und willſt Du ſchauen, lieber Thomas! welcher Friede Sein Friede hienieden ſchon war, ſo blicke hin nach der Taborhöhe, wo Er mit Moſes und Elias über Seinen ſchweren Ausgang (in Jeruſalem) redet,

aber — Sein Angeſicht doch leuchtet wie die Sonne, und Seine Gewande doch glänzen wie der Schnee! — —

Ich aber will Dich in der Wonne Deiner Beſchauung nicht ſtören; denn nur die Wonnetrunkenen auf der Höhe (nicht Die am Fuße des Berges) vernahmen das Wort vom Vater: „Dieſes iſt Mein geliebter Sohn, an Dem Ich Wohlgefallen habe, Den ſollt ihr hören!“

Höre Ihn — und gehöre Ihm — und Du erfüllſt den innigſten Wunſch Deines Oheims — des alten

Kirchfels am Feſte der Apoſtelfürſten St. Petri und Pauli 1828.

Peregrin Niger.

Beilagen.

Fortſetzung des Anhanges

zum

Eilften Briefe.

Mit der Beantwortung der Frage (in e): warum nämlich Chriſtus erhöht (am Kreuze) werden mußte, um Alle an Sich zu ziehen, hat ſich ſpäter J. W. Guerike (Generalſuperintendent zu Clausthal) allſeitiger befaßt, in der Abhandlung: die Wirkungen des Todes Chriſti (im Jahrgange 1843. 2. Heft der Studien und Kritiken von Ulrich und Umbreit.)

Jene Wirknngen ſind (nach Angabe des Verf.) primäre in Bezug auf die Perſon Chriſti, und ſecundäre in Bezug auf ſein Werk, und beſtehen hier theils in der Beſtättigung ſeiner Lehre, theils in der allgemeinen Verſöhnung der Menſchheit mit Gott; die aber vermittelt iſt durch die ſpecielle Verſöhnung Chriſti mit Gott, worin zugleich die Wirkung ſeines Todes in Bezug auf ſeine eigene Perſon liegt.

Dieſe Verſöhnung aber wurde bewirkt durch die vollkommene Reinigung ſeiner menſchlichen Natur von der Sünde (als erblicher Verdorbenheit) in ſeinem Tode. Dieſe Behauptung ſtützt ſich auf die Beantwortung mehrerer Fragen.

a. Woher jene Verdorbenheit in Chriſto?

Sie ſtammt von der Annahme des Fleiſches. Sein Tod (dem er durch jene Annahme unterworfen) traf daher auch nur das Sündhafte des Fleiſches, nicht aber die Subſtanz ſeiner Perſon, weil Ihm als Perſon die Sünde ſtets ein fremdes Element geblieben war.

b. Wie kam der Sieg über jene Sündhaftigkeit zu Stande?

Im Tode, in welchem das geiſtige Princip über das Princip des Fleiſches ſiegte in der Perſon Chriſti. Daher ſtand Er vom Tode auf als ein neuer Menſch, und im neuen Leben Chriſti nach ſeiner Auferſtehung war keine Spur von einer Entzweiung zwiſchen göttlichen und menſchlichen Willen, dagegen aber die innigſte Durchdringung beider Naturen in Ihm eingetreten.

Vor dem Tode iſt daher die gänzliche Vereinigung beider Naturen im Gottmenſchen noch nicht als vollendete anzuſehen, weil der Tod die nothwendige Bedingung war zur Offenbarung aller göttlichen Kräfte, die in Chriſto verhüllt lagen. Ihr Ziel fand daher jene Entwicklung erſt in der Himmelfahrt.

Daher fällt auch der Stand der Erniedrigung Chriſti vor ſeinen Tod, ſo wie der ſeiner Erhöhung (und in dieſer die Communicatio Idyomatum) nach ſeinen Tod. Aus allem dem ergibt ſich endlich:

Daß das eigentliche Ziel der Sendung Chriſti, nicht ſein Opfertod, wohl aber die Vollendung des Gottesreiches ſey — durch die Ausgießung des heiligen Geiſtes. Dieſe ward Ihm zum Lohne für ſeine

Aufopferung im Tode, und durch jene erſt iſt Er zum Herrn im Gottesreiche geworden. Wie ſo?

In Chriſto war die Scheidung des göttlichen und menſchlichen Princips zuerſt gehoben, und wie nun dadurch der Gottesgeiſt in ihm den Menſchengeiſt frei durchſtrömte; ſo war auch von Chriſto aus, zu denen die Strömung eröffnet, welche durch die Natur mit Ihm verbrüdert waren. Chriſtus iſt der Leib, die Menſchen ſind die Glieder an demſelben.

Dieſe Auffaſſung des Todes Chriſti wird die anthropologiſche genannt und ihr allein vindicirt: den eigentlichen Sinn der bibliſch-kirchlichen Verſöhnungslehre getroffen zu haben. *) In ihr ſollen auch all die innern Widerſprüche, welche die Gegner in jener Lehre gefunden haben wollen, leicht gelöſt werden.

Von jenen Widerſprüchen wird nun vor allem jener herausgehoben, der die Nothwendigkeit einer Verſöhnung zwiſchen Gott und Menſchen deßhalb negirt, weil ihr Grund ein feindliches Verhältniß Gottes zum Menſchengeſchlechte ſey, das aber nie Statt gefunden habe.

Die Vertheidiger der Kirchenlehre hätten nun bisher die Wurzel jenes Widerſpruchs in einer verkehrten Anſicht der Gegner von der göttlichen Gerechtigkeit gefunden, und deßhalb den Begriff von dieſer dahin verbeſſert: „daß Gott in dieſer Eigenſchaft alles das negiren müſſe, was das urſprüngliche rich-

*) Die Vorausſetzung für dieſe Auffaſſung d. h. Vorſtellung: daß im Werke der Sühnung die Darſtellung beider Naturen noch nicht die vollendete geweſen, alterirt handgreiflich das Chriſtenthum in Grund und Boden.

tige Verhältniß des Menſchen zu Gott ſtöre.“ Dem Verf. aber ſcheint dieſer Begriff noch nicht erſchöpfend zu ſeyn.

In der Perſon Chriſti als Verſöhner, liegt (nach ihm) mehr als die bloße Reſtauration eines urſprünglichen, d. h. auch die Poſition eines ganz neuen Verhältniſſes, das wohl von der Menſchheit ſehnſüchtig erſtrebt, bis auf Chriſtum aber ein nicht erreichtes geblieben ſey.

Nach ihm fällt alſo die ſogenannte Nothwendigkeit einer Erlöſung zuſammen mit der Rückkehr der menſchlichen Natur nach ihrer Gottesentfremdung, in die urſprüngliche Einheit mit Gott.

Der Einwendung aber: daß dieſe Rückkehr doch nur auf die Perſon Chriſti eine Anwendung zulaſſe, wird mit der Warnung begegnet: daß bei der Verſöhnung über dem in Chriſto vorhandenen Lebenskeime, nicht die reife Frucht (über der Potenz (in Ihm) nicht die vollendete Wirklichkeit (in der ganzen Gattung) vergeſſen werden dürfe, indem der geſunde Keim ſchon die Verheißung der Frucht ſey.

Der zweite Widerſpruch betrifft die Ungerechtigkeit Gottes, wenn Er den Schuldloſen für die Schuldigen ſtraft.

Seine Löſung wird ihm angewieſen in dem ſchüchternen Geſtändniſſe: daß der Schuldloſe doch auch, um ſeiner eigenen Sünde willen, den Tod erlitten habe; indem Er durch den Eintritt in die Gemeinſchaft der

Menſchen die allgemeine Schuld zugleich als ſeine perſönliche Schuld auf ſich genommen, und im ſündlichen Fleiſche (in der ſündhaften Pſyche) den Keim des Todes in ſich trug.

Auch hier wird einer Einwendung begegnet, die darin liegt: daß damit der ſtellvertretende Gehorſam Chriſti in ſeinem Opfertode beſeitigt ſey, indem die Genugthuung für ſeine eigene keine für die fremde Sünde, dieſe hiemit ungeſühnt geblieben ſey.

Ihre Widerlegung findet ſie in dem kirchl. Unterſchiede zwiſchen Perſon und Natur, ſo wie in dem zwiſchen Imputativen und Inhäſiven (S. 267) dem zufolge vollkommene Sündloſigkeit nur der Perſon des Gottmenſchen nicht aber der menſchlichen Natur zukomme.

Das ſoll grade die Bedingung ſeyn der Verſöhnung: „daß ein Individuum der ſündigen Gattung unter allen Erſchwerungen ſeit dem Falle, dem Geſetze Gottes vollkommen Genüge leiſtet und freigeſprochen wird zunächſt für ſeine Perſon, ſodann auch für Alle jene, die durch den generiſchen und moraliſchen Zuſammenhang mit Ihm verbunden ſind.“

Der dritte Widerſpruch hat es mit der Uebertragung des Verdienſtes Chriſti auf Uns zu thun. Abgethan wird er in der Hinweiſung auf die Identität der Uebertragung mit der Mittheilung göttlicher Kräfte durch die Verbindung zwiſchen dem erhöhten Chriſtus und ſeinen Bekennern, und in der Anführung vielfacher Analogien. „Ohne eine Aneignung des

Verdienſtes Chriſti hat Daſſelbe für den Einzelnen keine Bedeutung; das aber iſt das Troſtreiche für jeden: daß er in der Hingabe Seiner Selbſt an den Erlöſer durch den Glauben, als ein wirkliches Glied Deſſelben betrachtet wird, und ſeine Sünde ihm vergeben wird, nicht in Rückſicht auf das, was Er iſt und leiſtet, ſondern auf das, was Er bei fortgeſetzter Gemeinſchaft mit Ihm ſeyn und leiſten wird."

Noch kürzer wird der vierte Widerſpruch: daß in Chriſto, Gott Sich ſelber, für Sich zum Opfer gebracht habe, beſeitigt in der Hinweiſung auf das Ueberſehen: daß nur das Endliche in der Perſon Chriſti (das er aus der Gemeinſchaft der Menſchheit überkommen) mithin nicht das Unendliche d. h. Göttliche Gegenſtand einer Aufopferung ſeyn konnte.

Statt der Beurtheilung dieſer auffallend gnoſtiſch-dualiſtiſchen Anſicht *) mag hier einſtweilen die ſie verurtheilende weil ihr antipodiſch gegenüberſtehende Anſicht von der Perſon und dem Werke Chriſti, Platz nehmen. Sie zählt der Anhänger, wenn nicht mehrere, doch wenigſtens gleich viele, unter denen Dr. Aug. Ebrand

*) Der Verfaſſer derſelben ſcheint auf dem Standpunkte de Wettes in ſeiner chriſtl. Sittenlehre zu ſtehen, in welcher dieſer behauptete: „Wenn wir Jeſum die Möglichkeit zu ſündigen beilegen; ſo denken wir ihn auch der Sündhaftigkeit unterworfen." Ferner: „Daß Jeſus als menſchl. Weſen, doch immer ein endliches Weſen ſey und deßhalb auch die Beſchränkung und die Schuld der Endlichkeit trage." Daß dieſe Behauptungen nur ſich rechtfertigen laſſen in der Gnoſis: die die ganze Schöpfung als ſolche einen Abfall von Gott nannte, bedarf wohl nur der Erinnerung.

zu Letzt für ſie das Wort ergriffen ſowohl in ſeiner Antrittsrede, im Jahre 1844 als in ſeinem Werke: das Dogma vom heiligen Abendmale vom Jahre 1845. In jener hat Er die Idee der Gottmenſchlichkeit als den Schlüſſel zur Löſung der wichtigſten Probleme der neuen Theologie aufgeſtellt. Als dieſe Probleme bezeichnet Er die Cardinalfragen der ſpec. Thologie nach den drei Momenten in dem Begriffe der Erlöſung, nämlich:

a. Das ewige Geſetz.
b. Das Factum des Abfalles.
c. Die Perſon und das Werk des hiſt. Chriſtus des Erlöſers.

Es werden demnach von ihm zwei Fragen zur Beantwortung aufgeworfen, nämlich:

Wie geſtalteten ſich jene Momente in der Vergangenheit ſowohl in Supranaturalismus als im Pantheismus?

Wie ſollten ſie geſtaltet ſeyn in der Gegenwart und Zukunft der Theologie?

Ich umgehe hier einſtweilen das Umſtändlichere in der Beantwortung der erſten Frage, nur ſo viel aus derſelben heraushebend, als zum Verſtändniſſe der zweiten Frage zuträglich iſt, nämlich Folgendes:

Die Vergangenheit hebt das Werk des Erlöſers; die Gegenwart die Perſon desſelben vorzüglich heraus (und zwar in der Theologie Schleyermachers).

Das Werk Chriſti aber ſtand in der Vergangenheit auf doppelte Weiſe im Vordergrunde. So

war in der ſcholaſtiſchen Zeit unter Anſelmus die Menſchwerdung ein Werk um Gotteswillen; in der reformatoriſchen Zeit dagegen unter Luther ein Werk um des Menſchenwillen. Schleyermacher aber hat die Perſon für wichtiger erachtet als das Werk, weil in jener die Immanenz Gottes in der Gattung zum vollen Seyn Gottes geworden iſt.

Die Aufgabe der Zukunft iſt daher keine andere, als die Durchdringung des anthropologiſch-reformatoriſchen mit dem theologiſch-modernen Syſteme — oder —

Die Einigung des Werkes mit der Perſon Chriſti, in der zugleich die Einigung des menſchlichen Bedürfniſſes nach Erlöſung mit dem göttlichen Rathsſchluſſe zur Abhülfe desſelben liegt. Dieſe Aufgabe hat nun der Verf. in der Antrittsrede nach den drei angeführten Momenten dahin gelöſt: daß

a. die göttliche Gerechtigkeit und das Grundgeſetz des menſchlichen Weſens zuſammfallen — eben ſo

b. das Schuldbewußtſeyn vor Gott, mit dem Bewußtſeyn des Abfalles vom eigenen Geſetze — oder — daß das Bedürfniß nach dem Erlöſer, im Einklange ſtehe mit dem göttlichen Plane: den Gottesſohn ſo als Menſchenſohn erſcheinen zu laſſen, daß Er göttliches Weſen im Kampfe mit ungöttlichen Weſen bethätige, und daß daher

c. In Chriſto — Werk und Perſon zuſammfalle.

Ueber Beides gibt uns allſeitigeren Aufſchluß der §. 11 und 12 ſeines bereits angeführten größern Werkes, deren Inhalt, den Hauptgedanken nach, folgender iſt: die Philoſophie als analitiſche gelangt nicht zur abſoluten Ant-

wort auf die Frage: Wornach der Menſch ſtrebe. *) Sie weiß jetzt nur: daß Er ſich ſehne nach Erlöſung vom Schuldbewußtſeyn (Verſühnung).

Dieſes Sehnen aber iſt wieder nur ein Problem, für welches die analitiſche Philoſophie keine Antwort hat, ſo lang ſie die menſchliche Natur als impotent findet, jene Erlöſung zu leiſten; die Antwort beſitzt allein die Geſchichte. Hiemit aber geht die analitiſche in die ſynthetiſche Philoſophie über, weil ſie jetzt in Bezug auf Princip und Methode auf die Geſchichte angewieſen iſt, welches beide ſie in Chriſto als dem Mittelpuncte aller Geſchichte findet. Chriſtus iſt hiemit das Chriſtenthum ſelber und zwar nach vernünftiger Nothwendigkeit d. h. nicht bloß nach ſubjectiver Vorſtellung.

Das Chriſtenthum aber iſt gottmenſchlich, als abſolute Indentität des Idealen und Realen. So muß nun auch der hiſtoriſche Chriſtus begriffen werden, d. h. als Gottmenſch. In Ihm iſt erſt vollendet: Gottes ewiger Rathſchluß mit der Menſchheit, auch ohne Abfall derſelben in der Zeit. Denn die Gottmenſchlichkeit iſt das uranfängliche Ziel Gottes

*) Der Verfaſſer hat nämlich im vorhergehenden §. der modernen Speculation den Vorwurf gemacht: daß ſie bei der Aufſtellung von Problemen ſehr leichtſinnig verfahre, indem dieſe keineswegs wahrhaft allgemeine ſeyen, weil gemiſcht mit individuellen Vorausſetzungen. Eine wahrhaft abſolute Frage ſey Die: Wornach der Menſch verlange? deren Antwort nicht bloß die Erkenntnißſeite, ſondern auch die des Willens zu berückſichtigen habe.

und ſeiner Offenbarung. Sie iſt Verklärung des ewigen Weſens in der Zeitlichkeit, und dieſer ihre Erfüllung mit göttlichem Weſen.

Der Beweis dafür wird S. 180 aus dem Weſen Gottes (aus ſeiner Liebe) geführt: der (jenſeitige) Gegenſatz vom Vater und Sohne vermittelt im heiligen Geiſte, findet ſeinen (dieſſeitigen) Reflex in dem Gegenſatze von Ewigkeit und Zeitlichkeit vermittelt im Gottmenſchen. Das Seyn des Letzterm iſt alſo keineswegs erſt durch den Abfall, an ſich nöthig geworden; ſondern nur die Form ſeines Auftretens d. h. der leidende und ſühnende Gottmenſch.

Jetzt werden nun die zwei Grundverirrungen in der Auffaſſung dieſer Idee (von Gottmenſchen) beſprochen die pantheiſtiſche und dualiſtiſche.

Wir müſſen uns hier abermal kurz faſſen, und daher nur dieß mittheilen: daß die dualiſtiſche Auffaſſung zwar Chriſtum begreifen wolle (was der pantheiſtiſchen im Ernſte nicht einfalle); aber auf Koſten eines der zwei Elemente ſeiner Perſönlichkeit, und zwar wegen der Unvereinbarkeit derſelben. — Dagegen habe nun die Kirche, Chriſtum gelehrt als wahren Gott und wahren Menſchen (d. h. Ihn mit allen göttlichen neben den menſchlichen Eigenſchaften). Sie habe hiemit zwar die Factoren und Gränzpuncte aller weiteren Beſtimmungen feſtgeſtellt; aus der Idee begriffen aber ſey die Perſon Chriſti hiemit ſo wenig, als die Vereinigung der zwei Naturen denkbar gemacht. Dieſem doppelten Deficit in der alten Theologie glaubt nun unſer Theologe abzuhelfen durch die Löſung eines Problems in zwei Fragen nämlich:

a. Wie verhält ſich das ewige Weſen zur Form der Zeitlichkeit?

b. Ob ſich der ſelbſtbewußte Logos des zeitlichen Menſchen Jeſu, als Seiner ſelbſt, bewußt ſeyn konnte?

Kurz: Ob eine Einheit des Bewußtſeyns zwiſchen dem ewigen und zeitlichen Logos denkbar ſey?

Seine Löſung aber als Antwort auf die erſte Frage hängt ab von der Verneinung der Ausſchlüßlichkeit jeder der beiden Formen, folglich, von der Bejahung einer Vermittlung beider, die ihren Grund in der tiefſten aller Ideen haben ſoll, nämlich in der von der Beſtimmung Gottes: Sein Weſen nicht bloß in der Form der Ewigkeit, ſondern auch in der der Zeit, erſcheinen zu laſſen d. h. Sich zu offenbaren als werdender Gott.

Gott ſey daher nicht als Menſch bloß erſchienen (habe nicht bloß einen Menſchen zum Träger ſeiner Offenbarung gemacht); ſondern Gott habe die menſchliche Entwicklung ſelber durchgemacht. Zeitform mit ewigen Weſen erfüllt ſey Gottes höchſtes Ziel.

Daß der evangeliſche Theologe für dieſe Idee die Belege aus der heil. Schrift nicht ſchuldig bleibe, verſteht ſich von ſelbſt. Paulus ſoll Gottes Weſen von der Form der Ewigkeit; wie von dieſer die Form der Zeitlichkeit unterſcheiden, ohne von der Letztern das ewige Weſen als unverträglich mit ihr, auszuſcheiden. Die Folgerungen nun aus jener bibliſch bewährten Idee ſind: Im Gottmenſchen müſſen ſich alle göttlichen Eigenſchaften wiederfinden, aber in der Form der Zeit. So iſt die Allmacht (in

der Zeitform) die Herrſchaft des Geiſtes über die Natur — Allgegenwart die Herrſchaft deſſelben über die Leiblichkeit — Allwiſſenheit die Herrſchaft des Geiſtes über alle Objecte des Erkennens. Dieß Alles aber verkenne die dualiſtiſche Auffaſſung, weil ſie die Zeit als ein ſchlechthin ſchlechtes behandle. Die Löſung des Problems in ſeiner erſten Frage lautet alſo: Ein Gottmenſch iſt denkbar, d. h. ein Menſch der weſentlich Gott (d. h. göttlichen Weſenheit theilhaft) iſt, iſt Widerſpruch.

Wir ſtehen nun bei der Beantwortung der zweiten Frage (S. 194). Hier werden nun einleitend drei Vorſtellungsweiſen, als verfehlte Antworten vorgeführt, auf die wir abermal uns nicht einlaſſen können, die Löſung aber verſucht der Auctor in drei Momenten:

a. Das Soſeyn der Welt iſt beſtimmt durch das Ziel: daß Gottes Weſen ſich in die Zeitform hineinverkläre. Dieſer ihre Sphäre iſt zunächſt die Natur — dann die Menſchheit, (in welcher die Natur geiſtig wird), der Menſch iſt Princip und Blüthe der Natur. Die Menſchheit aber iſt ein großer Organismus, der zu Einem Könige hinſtrebt, in dem ſich die Einheit der Menſchheit mit Gott und ſo die Verklärung Gottes in der Zeit ſich vollendet.

b. Der Logos weiß ſich als die Vernunft des Vaters, die in der Welt zur Erſcheinung kömmt. Der Logos ſelber ſchaut ſich an in der Welt, aber nicht als abſtracte Zeitlinie ſondern als Organismus. Sein Anſchauen iſt kein Ueber- ſondern ein Durch-Schauen. Chriſtus ſtellt ſich daher dem Blicke des Logos dar, als

das Centrum der Welt und Menſchheit, nicht alſo als der Einzelne unter Kaiſer Auguſtus Geborne.

c. Dieſer Chriſtus hat ſich normal und allſeitig entwickelt. Er fühlte anfangs Gott als ſeinen Vater; mit dem Eintritte der Reflexion aber, war auch ſein Erkennen ein abſolut irthumloſes. Er erkannte nämlich: Wie in Ihm einerſeits die Erhebung der Menſchheit zu Gott, wie anderſeits in Ihm die Mittheilung Gottes an den Menſchen, eine abſolute geworden ſey. Er mußte in Sich den Logos verwirklicht (als den fleiſchgewordenen Weltgedanken Gottes des Vaters, der allerdings eher als Abraham war). Kurz: das Bewußtſeyn des ewigen Weſens in der Form der Zeit, iſt das Bewußtſeyn der Zeitform mit ewigem Weſen erfüllt.

Im §. 12 wird nun das Werk Chriſti beſprochen, und zwar als ein doppeltes und inſeparables von ſeiner Perſon, wie ſich gleich zeigen wird.

Einleitend wird bemerkt: daß die Aufgabe der jetzigen Theologie nicht ſey: Bereits Gewonnenes zu umfaſſen; ſondern Daſſelbe, als organiſche Wahrheit zu begreifen. Jenes Gewonnene aber iſt (für Ihn) die kirchliche Beſtimmung auf der chalcedoniſchen Synode: zwei poſitive Momente neben einander. Zu leiſten aber ſey noch die Vermittlung, wodurch jenes Neben erſt zum wahren Ineinander erhoben wird. Wie aber die zwei Naturen bloß neben einander geſtellt wurden; ſo ſey das Werk ebenfalls neben der Perſon zu ſtehen gekommen. Wie ſo?

Der Gottmenſch nämlich ſey als fertig vorgeſtellt worden, und in ihm ſey doch nur die Möglichkeit des Erlöſungswerkes gegeben geweſen d. h. die menſchliche Natur als leidensfähige, und die göttliche als ſiegreiche über den Tod. — Allein — zur Perſon Chriſti gehöre auch ſchon der Beruf (ſein ganzes Leben); da Jeſus ſich als identiſch mit dem Logos wiſſe, weil Er ſich als Mittelpunkt der Welt wiſſe. Daher ſey auch

die That {
des Logos — das Seyn und Thun des Gottmenſchen, auch
des Jeſu — a. Entfaltung ſeiner Perſönlichkeit in Form der Wahl,
b. Verwirklichung der Idee der Verſöhnung, als Stillung des Bedürfniſſes nach Erlöſung. Wie ſo?

Zuerſt hat die Menſchheit in Ihm genug gethan, als dem Centrum und der Blüthe der ganzen Gattung. (d. h. des Logos ſelber).

Sodann auch jeder Einzelne; da dieſer jetzt nicht ein Anderer neben Ihm iſt, ſondern ein Glied des microcosmiſchen Hauptes.

Der Wiedergeborne hat daher zuerſt volle Gewißheit der Verſöhnug — dann alle Kraft der Heiligung, und daraus endlich alle Anwartſchaft auf Befreiung von der letzten Sündenfolge, dem Tode — und auf Verklärung des Leibes. — Dieſe beſteht (S. 205).

a. In der Unabhängigkeit des Leibes von materiellen Bedürfniſſen unter dem Geſetze des Werdens und Vergehens.

b. Nicht in der abſtracten Beſtimmungsloſigkeit, da Leiblichkeit ja ein Organismus iſt — eine continuirliche That der Seele (eine Projection derſelben in die Räumlichkeit), ſichtbarer Ausdruck des Geiſtes.

Auf dieſe Momente ſtützt endlich unſer Theologe die Lehre vom doppelten Stande Chriſti — der Erniedrigung nämlich und der Erhöhung (S. 207).

Jener wird angegeben, als der Inbegriff aller Anlagen, aber als unter der Macht der Sünde ſtehend.

Dieſer wird nach zwei Momenten beſtimmt, wovon das negative das der Befreiung von den Folgen der Sünde iſt; das poſitive aber das der Realiſirung der Idee der Menſchheit, nämlich: innere und äußere Lebenseinheit des Menſchen mit Gott.

Der Verfaſſer läßt ſich auch bei dieſer Gelegenheit in eine Kritik der alten Auffaſſung der Stände Chriſti ein (unter dem Namen communicatio Idyomatum bekannt). — Er tadelt (mit Dorner) an ihr: daß die Erniedrigung bloß die göttliche, die Erhöhung dagegen die menſchliche Natur allein getroffen habe, und zwar in der Weiſe: daß dort die göttliche Natur gewiſſe Eigenſchaften eingebüßt; hier aber die menſchliche Natur an göttlichen Eigenſchaften Theil genommen habe. So habe man z. B. den äußern Glanz der Allmacht (die Doxa) vom innern Weſen Gottes unterſchieden; um jenen der Menſchwerdung Gottes zum Opfer bringen zu können.

Nach der neuen Auffaſſung iſt die Annahme der Menſchheit (Zeitlichkeit) keine Erniedrigung, iſt vielmehr Verklärung Gottes aus bereits angeführten Gründen. Zeitlichkeit und Menſchheit iſt dazu hier: daß Gott als Sohn in derſelben erſcheine. Die Doxa Gottes iſt zwar aufgegeben in dieſer Erſcheinung, aber bloß der Sünde wegen. Daher wird ſie auch wieder aufgenommen, nach der Tilgung der Sünde, und ſo die Menſchheit in den normal menſchlichen Zuſtand zurückgeführt. Woher ſollte auch die Erniedrigung kommen; ſo lang Jeſus den Logos weiß als ſein Ich d. h. Sich als identiſch mit ihm weiß auch in der Form der Zeitlichkeit.

Der Verfaſſer findet ferner in der alten Auffaſſung eine Alterirung der chalcedoniſchen Lehre von den zwei Naturen in einer Perſon; folglich keine Fortbildung derſelben Lehre, die darin (nach der Behauptung Anderer) beſtehen ſoll: daß die Durchdringung der beiden Naturen unter der Einen Perſon, erſt in der Communication der Eigenſchaften zu Stande komme.

Jene Alterirung ſoll übrigens darin liegen: a. Daß die Erhöhung (der menſchlichen Natur) dem eutichiſchen Fehlgriffe; b. Daß die Erniedrigung (der göttlichen Natur) dem Neſtorianismus verfalle. Wie ſo?

a. Der Leib Jeſu wird bloß mechaniſch wie zur göttlichen ſo zur menſchlichen Natur gerechnet — d. h. die Addition göttlicher und menſchlicher Eigenſchaften wird Jeſu (nach Leib und Seele) zugeſprochen. Dadurch entſtehe nun die Frage: Wie verträgt ſich Unendliches neben Endlichen? Deren Antwort ein Trilemma iſt:

Entweder — Jeſus Leib iſt unendlich und endlich zugleich d. h. Jeſus hat zwei Leiber.

Oder — Endliches iſt abſorbirt vom Un endlichen d. h. Leib iſt Schein.

Oder endlich — Leib iſt umſchrieben zwar, hat aber die Möglichkeit in ſich zu einer unendlichen Ausdehnung. Allein ſelbſt dieſe ſey doch noch keine göttliche Eigenſchaft.

b. Im Werke der Sühnung hatten ſich die zwei Naturen noch nicht gänzlich durchdrungen.

Dieſe Behauptung aber beruhe auf der dualiſtiſchen Anſicht: daß Gottheit und Menſchheit ſich einander ausſchließen, und daher nur durch gegenſeitiges Nachgeben ſich vereinigen können. Dieſe Anſicht aber ſey es, die das Chriſtenthum in Grund und Boden alterire; da dieſes die Menſchwerdung grade als die Verklärung Gottes aufſtelle; (wie dieß bereits oben dargethan worden iſt).

So viel aus den Beſtrebungen der Gegenwart, um der ſpeculativen Theologie zu einem Fortſchritte zu verhelfen, die aber nach unſerer Meinung ganz geeignet ſind, den Rückſchritt einzuleiten, der um ſo leichter eintreten kann, als wir grad in einer Zeit leben, wo Philoſophen und Theologen ſich gegenſeitig aus dem Wege gehen, ſowohl mit als ohne Höflichkeitsbezeugungen.

Es iſt allerdings zu loben; wenn Theologen das Unvollſtändige in der alten Doctrin ſich zum Bewußtſeyn bringen; ſey es nun, daß der Glaube oder der Unglaube dabei die Hände im Spiele habe.

Es iſt auch kein Fehlgriff, wenn man den Schlüſſel zu den unaufgelöſt überkommenen Problemen der Vergangenheit in der Idee der Gottmenſchlichkeit findet; allein es verräth keine Umſicht: wenn man dieſe Idee ohneweiters nach dem letzten Verſtändniſſe der gangbaren Speculation in Anwendung bringt, gegen die man doch das Schild erhoben hat, und von der man überdieß ſehr wohl weiß: daß ſie ſich um die Erhaltung des bereits in der Dogmengeſchichte Gewonnenen und Errungenen wenig oder gar nicht kümmert; weil es ihr ſehr gleichgültig iſt: Ob das Neue, das ſie zu vertreten hat, etwas von dem Alten und Hergebrachten ſtehen laſſe oder nicht.

Es verräth auch eine ſeltene Unkenntniß, wenn man glaubt der Erſte zu ſeyn, der jene Idee als Schlüſſel aller andern Probleme entdeckt hat. Mit dieſem Schlüſſel hat ja ſchon die alte Theologie die Thore ins Heiligthum zu öffnen verſucht, und wenn ihr das Unternehmen nicht gelungen; ſo kömmt es nur daher, weil auch ſie an dem Schlüſſel ſelber das Räthſelhafte und Geheimnißreiche überſehen hat.

Es gereicht daher der theologiſchen Gegenwart gar nicht zur Ehre, ſich fragen zu laſſen: Ob ſie wohl den Menſchen als ſolchen, d. h. außer der Verbindung mit dem Göttlichen, für etwas ſo Einfaches halte, daß er erſt durch jene Verbindung zu einem Räthſel und Geheimniß werde? Wir halten dagegen den Menſchen als ſolchen ſchon für eine ſehr komplizirte Größe, die zuerſt gelöſt ſeyn will, bevor die Idee vom Gottmenſchen als Passe-port für alle übrigen Probleme benützt werden kann. Doch hören wir den bisher von uns verſchwie-

genen Tadel über die alte Zeit, aus dem Munde des Kritikers ſelber.

Dem abſtracten Supranaturalismus (der alten Theologie) ſoll Chriſtus als Gottmenſch ein ſinguläres Idol gegolten haben, das jener neben einer abſolut-außergöttlichen Welt aufgeſtellt habe. (Dieſer Vorwurf erinnert ſehr an die letzte Aeußerung Schellings über den Supranaturalismus). *) Allein — iſt denn aller Supranaturalism als ſolcher ſchon nothwendig ein abſtracter; oder iſt der alte dieß nur durch einen Fehlgriff des unbeholfenen Subjectes geworden? Iſt es hiſtoriſch wahr: daß die ſcholaſtiſche Theologie (e. g. unter Anſelmus) Chriſtum als Gottmenſchen neben eine ſchlechthin außergöttliche Welt geſtellt?

Die Beantwortung aber dieſer Frage hat zu ihrer Vorausſetzung eine andere: Wie jener Zeit die wiſſenſchaftliche Begründung der chriſtlichen Idee von der Weltwerdung, als Weltſchöpfung aus Nichts, gelungen ſey. Geſetzt aber, gegen dieſe Reconſtruction wäre gar viel Erhebliches einzuwenden; ſo ließe ſich doch nicht der alten Schule nachſagen: daß ſie den Gottmenſchen neben einer außergöttlichen Welt aufgeſtellt habe; ſo lang ſie Jenen als Verbindung eines außerweltlichen Gottes und einer außergöttlichen Welt ſich vorgeſtellt hat. Es ließe ſich höchſtens jener Verbindung die Abſtractheit und Mechanik zum Vorwurfe machen, welche wir ohnehin ſpäter zur Sprache bringen werden.

Es iſt daher immer eine Uebertreibung, zu ſagen: „der alte Supranaturalismus habe die wahre Menſch-

---

*) In der Vorrede zu Steffens kleinen Schriften.

heit im Gottmenſchen verlaſſen; ſtatt zu ſagen: daß er die wahre Menſchheit im Gottmenſchen nicht habe beſſer verſtehen können, als er jene außer dem Letzteren bereits gewürdigt hatte. Dieſes Nichtverſtehen iſt auch dem Supranaturalismus jener Zeit, nicht eben als Vernünftigkeit anzurechnen; allein, ihm deßhalb das vernünftige Denken abzuſprechen; iſt eben ſo übereilt, als wenn man den dualiſtiſchen Auffaſſungen des Abſoluten in vor und nach chriſtlicher Zeit, den Vernunftgebrauch abſprechen, und dieſen nur den moniſtiſchen Behandlungen derſelben Idee zuerkennen wollte. — Weiß doch der Verfaſſer ſelber an dem Monismus der Gegenwart ſehr viel auszuſtellen. So ſoll dieſer im ſpeculativen Denken ſo feſtgerannt ſeyn, daß er überſieht: „Die Menſchheit ſei zwar nach ihrer Beſtimmung, nicht aber nach ihrer ſittlichen Qualität ſo mit der Gottheit identiſch; daß ſie als der Gottmenſch aufgeſtellt werden könne." Was aber der Monismus dieſer Inzicht mehr als einmal geantwortet, iſt bekannt genug, nämlich: daß die ſittliche Beſchaffenheit gar nicht im Stande ſei, die ontologiſche Geſchaffenheit, (die Identität des Menſchen mit Gott) zu beeinträchtigen, oder gar aufzuheben; ſo lang jene Identität zum Weſen des Menſchen gehört, das nicht ſchlechthin mit der Beſtimmung des Weſens zuſammfällt, da dieſe in die abſolute Freiheit fällt, zu welcher ſich die Willkür des Willens in der Sünde, nothwendig aufhebt. Dieſe Antwort aber iſt immer noch von der Art: daß eine Beleuchtung von Seite des theologiſchen Gegners nicht zur Unzeit aufgetreten wäre.

Statt deſſen aber wird uns als die Eine Wahrheit zwiſchen den zwei Extremen (Pantheismus und Supranaturalis) aufgeſtellt das Axiom:

Nicht Chriſtus allein
Nicht die Menſchheit als ſolche } iſt der Gott-
menſch, ſondern das Chriſtenthum — die erlöſte Menſchheit.

Was nun das erſte Extrem betrifft; ſo iſt freilich nicht viel dagegen einzuwenden; da im weitern Sinne — nicht blos der, mit der zweiten Perſon der Gottheit verbundene Menſch ein Gottmenſch zu nennen iſt; ſondern auch der mit der dritten Perſon Verbundene. Wie wir auch dem Kernſpruche: Gott iſt Menſch geworden, damit der Menſch Gott (im heiligen Geiſte nämlich) werde, im ganzen chriſtlichen Alterthume, überall begegnen.

In Bezug auf das zweite Extrem widerſpricht ſich der Verfaſſer ſelber, ſo lang er behauptet: daß nicht die Sünde den Gottmenſchen in die Welt eingeführt; ſondern die Beſtimmung Gottes: Sich zu verklären in der Zeitlichkeit. Sollte aber die Verbeſſerung des zweiten Extrems den Sinn haben: daß, wie der Menſch factiſch abgefallen ſei von Gott und ſeinem Logos, und in dieſer Trennung zugleich aufgehört habe der Gottmenſch zu ſeyn; ſo werde er auch factiſch wieder zum Gottmenſchen, durch die Theilnahme an dem Erlöſer als Gottmenſchen; ſo könnten wir uns zwar auf die obige Antwort des Monismus berufen; allein da der Verfaſſer den Inhalt derſelben nicht unterſchreiben wird; ſo ſind wir genöthigt, uns an ſeine eigenen Worte zu halten. Nun hat er aber in der Antwort auf die erſte Frage des Hauptproblems, als die tiefſte Idee aufgeſtellt: „daß der ewig vollkommne Gott die Beſtimmung in ſich trage: Sich zu offenbaren als den werdenden Gott. Gott iſt nicht etwa blos als Menſch erſchienen,

d. h. nicht bloß einem Menſchen hat er zum Träger ſeiner Offenbarung gemacht; ſondern Gott hat die menſchliche Entwicklung ſelber durchgemacht. Zeit erfüllt mit ewigen Weſen (nicht dieſes in der Form der Ewigkeit) iſt höchſtes Ziel der Gottheit." Dieſe Grundzüge führet nun weiter aus die Antwort auf die zweite Frage des Hauptproblems.

a. „Das Soſeyn der Welt iſt beſtimmt durch jenes Ziel. Die Sphäre (der Verklärung der Gottheit) iſt zunächſt die Natur; dann die Menſchheit (in der die Natur geiſtig wird). Der Menſch iſt Princip und Blüthe der Natur. Die Menſchheit aber iſt ein großer Organismus, der zu Einem Könige hinſtrebt, in welchem die Einheit mit Gott ſich vollendet.

b. Der Logos ferner weis ſich, als die Vernunft des Vaters, die in der Welt zur Erſcheinung kömmt. Der Logos ſchaut ſich ſelber an in der Welt; aber nicht als abſtracte Zeitlinie, ſondern als Organismus. Sein Sichanſchauen iſt ein Weltdurchſchauen.

Chriſtus (in der Welt) ſtellt ſich dem Blicke des Logos dar, als Centrum der Welt und Menſchheit (d. h. nicht als der unter Kaiſer Auguſtus Geborne); der Logos ſchaut die Menſchenwelt an, inſofern ſein Gedanke und Wille in ihr ſubſtanziell und erſcheinend iſt. Dieſes iſt zwar in Einem Individuum geſchehen; aber dieſes Individuum iſt der Microcosmus. In dieſem ſchaut er die Welt, nicht das Individuum in der Welt. Er ſchaut die Welt in jenem, wie in Sich ſelber." Es heißt endlich:

c. „Chriſtus wußte in Sich den Logos (den realiſirten Welt-Gedanken des Vaters) verwirk-

licht, d. h. als den fleiſchgewordenen Gedanken (der als ſolcher früher als Abraham iſt)."

Mit dieſen Ausſagen ſtimmt auch theilweiſe zuſammen, was der Verfaſſer in der philoſophiſchen Einleitung zur Idee der Verſühnung vorträgt. Man lieſt §. 10: „Die neuere Philoſophie hat die Duplicität im Menſchen anerkannt: das Selbſtbewußtſeyn und das Weltbewußtſeyn (Gewordenſeyn und Seyn).

Das Weltbewußtſeyn iſt die Unterſcheidung des Menſchen von der Natur. Er findet ſich in jenem als das höchſte Naturweſen, und die Natur als das Seynde; die Welt als das Anſichſeyn."

Auf die Frage: Wie kömmt der Menſch zum Selbſtbewußtſeyn, findet ſich die Antwort:

Im Weltbewußtſeyn iſt der Menſch nicht blos wahrnehmend, ſondern auch begehrend was Luſt gewährt. Allein — da durch eine Addition von luſtigen Eindrücken — das Sehnen ſeines Willens nicht geſtillt wird; ſo liegt darin ſchon der Grund zur Entſtehung ſeines Selbſtbewußtſeyns.

In dieſem tritt Er als Perſon der geſammten Natur gegenüber. Er hält ſich feſt als Weſen, die Welt dagegen als das Endliche — Materielle, verachtet er. Die Philoſophie muß daher von dem Dualismus zum Idealismus fortſchreiten.

In dieſem aber erſcheint das Ich ſich ſelber als das Abſolut-Gewiſſe und Ewige — nicht aber die Welt. Dieſe iſt wohl im Ich und für das Ich — aber ob ſie

an ſich Seyn iſt, kann das Ich nicht wiſſen — der Idealiſt aber negirt es.

Der Idealiſt jedoch wird, ohne Berückſichtigung des Willens im Menſchen, nothwendig zum Pantheiſten. Dieſem iſt die Natur ebenfalls die Erſcheinung des Weſens, das hier in der Form der Ausdehnung und im Menſchen in der des Gedankens auftritt, als Weſen aber Gott genannt wurde von Feuerbach's Philoſophie.

Mit der Berückſichtigung des Willens aber erſcheint dieſer im Selbſtbewußtſeyn als Autonomie des Menſchen, als ſchöpferiſches Verhalten — als Anfang eines Neuen. Im Weltbewußtſeyn dagegen erſcheint der Wille als Begehren deſſen, was die Empfindung der Luſt erregt.

In jener Autonomie nun ſcheint der Menſch völlig mit Sich ſelber verſöhnt zu ſeyn; allein dieſe Verſöhnung dauert nicht lange. Denn ſo willkürlich das Wollen; ſo neceſſitirt iſt das Wahrnehmen. Der Menſch ſchaut nicht was er will, aber er will, was er will. Hier iſt Er rein activ, dort rein paſſiv und nur im denkenden Erkennen wird die Paſſivität des Wahrnehmens, und die Activität des Selbſtdenkens identiſch. Kurz: das Grundproblem der Philoſophie iſt jetzt klar erkannt: Es liegt in der gegebenen Duplicität des Menſchen, als Welt- und Selbſtbewußtſeyn. Einerſeits iſt der Menſch in der Welt (dieſe iſt real) Anderſeits iſt die Welt im Menſchen (Geiſt iſt real). Dieſe Duplicität aber löſte ſich im Gottesbewußtſeyn, deſſen Inhalt iſt: Gott iſt abſolute Perſon! Wie aber? Ichheit iſt zwar, (wie wir bereits gehört) das abſolut

Gewiſſe und das Realſte — allein, das Ich des Einzelnen iſt nicht der Urquell der Welt; Welt und Menſch ſind geſetzt. So erklärt ſich die Duplicität (der Menſch in der Welt, und dieſe im Menſchen) aus dem Gottesbewußtſeyn.

Die Welt hat Seyn und Daſeyn, dem Menſchen gegenüber, die Welt hat kein Seyn, Gotte gegenüber. (Sie hat all ihr Seyn und Weſen aus — in — und zu Gott).

Der Menſch als Individuum theilt Seyn und Daſeyn mit der Welt; der Menſch als Perſon (der Welt gegenüber) hat das Seyn der höchſten Subjectivität (Geiſtigkeit) kurz: der Menſch iſt Gottverwandt, die Welt dagegen bloß Natur."

Dieſen Aeußerungen zu Folge, wäre die Natur nicht (wie wir früher gehört) die nächſte Sphäre, in der ſich die Gottheit verklärte; denn ſie wird uns jetzt ohne Logos, folglich als Gott- und Geiſtlos vorgeführt. Iſt ſie aber dies, wie konnte früher von ihr prädicirt werden: daß ſie im Menſchen geiſtig werde, oder daß der Menſch, Princip und Blüthe der Natur ſey; ohne darüber entſchieden zu haben: Ob der Menſch im letzten Falle, blos als Individuum, oder als Perſon zugleich — Anfang und Ende des Naturlebens ſey? Der Pantheismus unſeres Theologen ſcheint ſich demnach blos auf die eine Hälfte des Weltganzen auf die Sphäre des Geiſtes — (der Perſon im Menſchen) zu beſchränken, die von ſeiner Naturindividualität, als weſentlich verſchieden aufgeſtellt wird.

Allein ſelbſt dieſer Semipantheismus wird von un-

ſern Theologen nicht mit Entſchiedenheit durchgeführt, wie ſich dies gleich weiter zeigen wird.

Nach dieſer Abſchweifung (in die Einleitung zur Sühnungsidee) gehen wir zunächſt auf die Ausführung jener Grundzüge zurück die im Widerſpruche ſtehen mit der Behauptung des Verfaſſers: der Gottmenſch ſei die erlöste Menſchheit, womit er zugleich den pantheiſtiſchen Extreme: die Menſchheit als ſolche iſt der Gottmenſch begegnet.

Wir haben aber gehört: daß der Gedanke des Vaters von der Welt eine zweifache Verwirklichung erlebet, wovon die erſte in die Weltwerdung, die andere in die Fleiſchwerdung fällt, die abermal eine doppelte iſt, nämlich im erſten und zweiten Adam.

Ja — der außerweltliche Logos iſt in Potenz die realiſirte Welt ſelber, der ſich ſodann zur Natur entläßt, um in dieſer ſich gegenſätzlich zu unterſcheiden, und endlich aus dieſem Gegenſatze des Subjectiven und Objectiven, als höheres Subject ſich zurückzunehmen. Bei dieſer doppelten Verwirklichung aber (vorausgeſetzt: daß keine von Beiden überflüſſig ſey) iſt an ein Aufhören der Gottmenſchlichkeit durch den Sündenfall, und durch die hiemit in der Menſchenwelt eingetretene ethiſche Qualität gar nicht zu denken.

Der Sündenfall kann wohl zur Folge gehabt haben die Trennung des Natur- und Geiſtgewordenen Logos in der Menſchenwelt, von dem außerzeitlichen Logos dieſem realiſirten Welt-Gedanken (des Vaters) in erſter Inſtanz. Dieſe Trennung hat jedoch nicht verhindern

können: daß die Menſchheit im erſten Adam, ſich zum zweiten Adam als Blüthe der Menſchenwelt fortentwickelte (wie die Naturwelt den erſten Adam als Blüthe der Natur herausgetrieben hatte); wenn auch dieſer König im Kampfe mit ſeinen ſelbſtſüchtigen Unterthanen, zum Opfer für Alle wurde, und ſo der Selbſtſucht im Geſchlechte ein Ziel ſetzte, an welchem ſie in die Gottesfurcht und Selbſtverläugnung umſchlug. Kurz: die Sünde und ihre Sühnung hat ſo wenig einen Gottmenſchen und mit Ihm eine Zweiheit der Naturen unter Einer Perſon in die Menſchheit eingeführt; als jene vor der Sünde im erſten Menſchen beſtanden hatte. Denn ſo wenig der Vater und Sohn zwei Naturen in Einer Perſon ſind; ſo wenig iſt der vorweltliche und innerweltliche Logos Eine Perſon in zwei Naturen; wohl aber ein Princip in zwei Momenten der Subject- und Objectivirung, welches nur dann zur Perſon ſich erheben kann, wenn Es ſich aus der Gegenſätzlichkeit in der Welt, wieder zurücknimmt. In dieſem Falle aber hätten Wir wenigſtens zwei Perſonen (Subjecte) in Einer und derſelben Natur.

Hat aber die Sühnung der Sünde, den Gottmenſchen nicht wieder in die Menſchheit eingeführt; ſo läßt ſich auch nicht behaupten: die erlöſte Menſchheit nur, ſei der Gottmenſch. Bei dieſer verunglückten Begründung des Hauptgedankens, begreift man ferner zweierlei nicht:

a. Wie der Verfaſſer unter den unreifen Vorſtellungen in der Beantwortung der zweiten Frage des Hauptproblems, auch die philoſophiſche Anſicht vom Logos **endiathetos** und **prophoricos** aufzählen konnte.

Hören wir ſeine Kritik über dieſe Anſicht, der zu Folge der Logos mit der Weltwerdung zeitlich geworden und zwar zuerſt in der Form des Jehova-Engels, und ſpäter in der Form eines Menſchen. — Er ſagt: „Entweder hat der Logos zwar außerzeitlich exiſtirt, jetzt aber nicht mehr — Oder er exiſtirt als ewiger und zeitlicher zugleich. Dort aber wird die Ewigkeit unter der Kategorie des Vor und Nach vorgeſtellt. Hier dagegen fallen der ewige und zeitliche Logos auseinander.“

Allein — findet denn dieſes Auseinanderfallen nicht auch in der Anſicht des Verfaſſers ſtatt, wenn Er die Form der Ewigkeit von der der Zeitlichkeit trennt; und doch in beiden Formen daſſelbe göttliche Weſen erſcheinen läßt?

Sollen aber die beiden Formen und mit ihnen der außer- und innerweltliche Logos nicht auseinanderfallen; was kann dann den ewigen Logos hindern, in die Form der Zeitlichkeit einzugehen? Sollte es etwa die Furcht ſeyn: daß er hiemit als außerzeitlicher und ewiger untergehe? oder — daß die Ewigkeit unter der Kategorie der Zeit (des Vor und Nach) erſcheine? Allein — um dieſes Malheur zu verhindern, hätte der Logos ſchon vor aller Weltwerdung den Vater bitten ſollen: daß er zwiſchen Sich und Ihn die Vermittlung durch den heiligen Geiſt nicht eintreten laſſe; da auch dieſer jenſeitigen Vermittlung die Zeitform nicht erſpart werden konnte. Der Grund von der Unzufriedenheit unſers Theologen mit jener antiken Vorſtellung vom Logos ſcheint mehr in dem Nebenumſtande zu liegen: daß er bald als Engel, bald als Menſch in der Welt auftritt.

b. Wie er die Aeußerung des Pantheismus: die jeden Menſchen im gewiſſen Sinne als einen Gottmenſchen, Chriſtum aber als den erſten unter den vielen honorirt, unter die Grundverirrungen in der Auffaſſung der Idee von der Gottmenſchlichkeit zählen konnte.

Wenn jene Aeußerung zugleich für die Nothwendigkeit der Sünde einſteht; ſo konnte der Verfaſſer wohl gegen dieſe, keineswegs aber gegen die vom Sündenfalle ganz unabhängige Realität der Idee vom Gottmenſchen in dem geſammten Menſchengeſchlechte auftreten; bevor er nicht dargethan: daß die microcosmiſche Blüthe auch ohne dem macrocosmiſchen Gewächſe entſtehen könne.

Wir ſind hiemit bei einer Unterſuchung von großer Wichtigkeit angelangt, in der Frage nämlich: Ob die Zufälligkeit des Sündenfalles, nicht die erſte Inconſequenz iſt in der Grundanſicht des Verfaſſers?

Wenn es zur Beſtimmung Gottes gehört: Sein ewiges Weſen in der Zeitform zu verklären; wäre denn dieſe Verklärung als eine vollendete zu denken, wenn der innerweltliche Logos nicht als ein leidender und ſühnender aufgetreten wäre? Gewiß nicht! der Leidende alſo in der Erduldung des abſoluten Schmerzes war bedingt vom Abfalle, der Verkehrung des Willens in der Selbſtſucht. Der Verfaſſer hatte daher ganz Recht, wenn er S. 168, die Sünde nicht auf der Wiſſens- ſondern auf der Willens-Seite ſucht; aber auch Unrecht, dem Pantheiſten vorzuwerfen: daß er, um die Sünde weiß zu waſchen, entweder den ganzen Gegenſatz von Gut und Böſe

evitire, oder ihm die Factoren Geiſt und Materie ſubſtituire, oder endlich die Sünde als nothwendig erkläre. Soll dieſe aber nur zufällig ſeyn; ſo iſt die Offenbarung des Gottmenſchen in ihrer Vollendung und hiemit zugleich die Erreichung des höchſten Zieles der Gottheit ſelber, dem Zufalle überlaſſen; da die Form der Ewigkeit allein das Weſen Gottes in ſeiner Offenbarung nicht vollenden kann. Wird dagegen die Zufälligkeit des Abfalls ſtatuirt; ſo iſt dann die Frage um die Möglichkeit der Sünde bei der Vorausſetzung der Identität des Weſens im außer- und innerweltlichen Logos, nicht zu umgehen. — Nun hören wir allerdings im Schlußreſultate der philoſophiſchen Einleitung zur Sühnungsidee:

1. Daß der theoretiſche Conflict zwiſchen Welt- und Selbſtbewußtſeyn ſich verſöhne im Gottesbewußtſeyn;

2. daß dieſes ſich vollziehe in der Gottesliebe;

3. daß der Menſch ohne dieſer Liebe mit Sich Uneins, daß hiemit der theoretiſche zum ethiſchen Conflicte werde, der aber im Weſen des Menſchen nicht gegeben ſei, weil er nicht beſtehe zwiſchen dem (gottgewollten) Grundgeſetze des Menſchen und zwiſchen dem zeitlichen Verhalten des menſchlichen Willens. — Allein der letztere Conflict iſt ja ſchon unmöglich gemacht in der Selbſtliebe, da in dieſer der Menſch doch nur Gott liebt, wenn er Sich liebt, bei der (vorausgeſetzten) Weſensgleichheit mit dem göttlichen Logos. Dieſe Selbſtliebe aber — Wie kann ſie in einem göttlichen Weſen je abhanden kommen? Muß nicht die Sphäre der Selbſtobjectivirung ihre Ergänzung immerdar in der Subjec-

tivirung ſuchen und umgekehrt dieſe in jener ihr Complement anſtreben und finden?

Ferner, wenn es doch Ausnahmen von dieſem Muß geben ſollte; müßten ſie nicht berechnet ſeyn für die Vollendung der Subjectivität eines und desſelben Princips — des Logos nämlich? Wollte man aber dagegen die Qualität der Freithätigkeit in der Region der Menſchheit geltend machen; ſo iſt dieſer Paſſus doch nur auszuführen unter einer ganz andern als der pantheiſirenden Vorausſetzung des Verhältniſſes des Geiſtes zur Natur. Aller Pantheismus, ſagt der Verfaſſer, ſteht auf dem Standpuncte des Selbſtbewußtſeyns. Allerdings — wenn unter dem Selbſt nichts beſſers verſtanden wird, als die microcosmiſche Concentration der macrocosmiſchen Peripherie.

Der Geiſt aber in ſeiner Freiheit, dieſer Möglichkeit zur Sünde, iſt etwas Edleres als die Subjectivität des Naturlebens, ja ſelbſt etwas Edleres als die hochgerühmte Objectivität des Gottlebens, (unter dem Namen der Gottverwandtſchaft bekannt) da auch dieſe auf dem Typus des untern Naturlebens allein, mittelſt ſchlechter weil ſchlechthinniger Uebertragung desſelben auf den Gottesgedanken, zu Stande gebracht wird.

Die zweite Inconſequenz aber iſt unſtreitig die Offenſive des Verfaſſers gegen die zweite Grundverirrung, die er die dualiſtiſche nennt, aber mit Unrecht in Bezug auf alle vier Formen, da es unter dieſen auch eine gibt, die Chriſtum keineswegs auf Koſten des einen oder des anderen Elementes ſeiner Perſon begreifen will; ſondern vielmehr Chriſtum in der Zwei-

heit ſeiner Naturen zugleich mit der Zweiheit ſeiner Perſönlichkeit begreifen will.

Dualiſtiſch wäre alſo bloß der Neſtorianismus (und im gewiſſen Sinne auch der Ebionismus, inſofern er den Menſchenſohn, als den vom heil. Geiſte Geſalbten glaubt). Moniſtiſch aber der Doketismus und deſſen Verfeinerung — der Monophyſitismus.

Undoketiſcher Monophyſit iſt aber auch unſer evangeliſche Theologe; ſo lang er die Leiblichkeit als Projection der Seele in die Räumlichkeit hinaus, und dieſe Seele als Geiſt, und dieſen als Realmoment in dem innerweltlichen Lebensprozeſſe des überweltlichen Logos denkt. Der Leib iſt demnach zwar eine Erſcheinung der Pſyche zunächſt, zuletzt aber doch eine Offenbarung des Logos ſelber, und daher zwar nichts weniger als Schein, aber auch nichts weniger als Erſcheinung eines Realprincips neben dem Logos. Denn reale Momente ſind noch keine realen Elemente, und am wenigſten dieſe in qualitativer Verſchiedenheit. Von dieſen kann nur der Supranaturalismus jederzeit mit Ehren laut werden bei ſeiner Grundanſicht von der Schöpfung, als einer Realiſirung des formalen Weltgedankens in der Gottheit, d. h. nicht blos im Vater, wie der Verfaſſer meint, der dann ſeine erſte Realiſirung ſchon im ewigen Sohne, die zweite aber erſt im Menſchenſohne erlebt.

Wir ſagten Jederzeit — um hiemit anzudeuten: daß Er auch dann mit Ehren von ihm laut werde; wenn Er auch die außergöttliche Welt neben dem außerweltlichen Gotte, abſtracte hinſtellen muß, weil Er die Copula von Beiden noch nicht gefunden hat.

Doch zurück zur Kritik der zwei Grundverirrungen S. 184. Nach Neſtorius ſoll der Sohn Mariens nur ein Teophorus, der Logos aber der Weltregent geblieben ſeyn. Die Kirche aber habe Chriſtum als wahren Gott und wahren Menſchen d. h. mit allen göttlichen neben den menſchlichen Eigenſchaften aufgeſtellt. — Wohl! hat ſie aber hiemit zugleich den Logos als Weltregenten negirt? Iſt, nach ihrer Lehre, der Logos etwa wieder in den Himmel zurückgefahren, als der Menſchenſohn ſeine Aufnahme in den Himmel feierte? dann hatte der Biſchof Auguſtin ſehr unrecht, ſeine Gemeinde in einer Homilie zu fragen: Wie der habe gen Himmel fahren können der nie den Himmel, während der Menſchwerdung verlaſſen habe?

Wir ſtehen nun bei dem vom Kritiker angebahnten über die alten chalcedoniſchen Beſtimmungen hinausgreifenden Fortſchritte — d. h. Wie Er die Perſon des Erlöſers aus der Idee vom Gottmenſchen begreift? oder — Wie Er die Vereinigung der zwei Naturen denkbar macht. — Nach dem was wir vernommen, können wir ohne Anſtand behaupten: Er macht beide auf dieſelbe Weiſe denkbar; wie der Pantheiſt die Welt aus der Idee Gottes begreift. Dieſer ſtreicht nämlich die Subſtanz der Welt als eine qualitativ verſchiedene von der des Abſoluten, d. h. als eine neben und außer ihr exiſtente; und unſer Theologe verfährt auf gleiche Weiſe mit der Subſtanz der menſchlichen Natur, wenn er dieſe als bloße Erſcheinung des Logos auffaßt. Glieder alſo in einem Räthſel ſtreichen, heißt bei Beiden — das Räthſel löſen.

Und doch hat unſer Theologe an dem Kirchen-

lehrer Pabſt Leo getadelt: daß dieſer ein Stück von der Menſchheit und ein Stück von der Gottheit in Chriſto geſtrichen habe, um das Geheimniß leichter zu begreifen; und zwar in folgender Weiſe: der Menſch Jeſus wurde als Logos zwar geboren; aber ohne Mannes Zuthun, damit Jeſus der Sündloſe ſei. Hierin liegt das an der Menſchheit geſtrichene Stück.

Nebſtdem aber exiſtirte der Logos als Menſch novo ordine, weil invisibilis in suis et visibilis factus in nostris. Hierin liegt das geſtrichene Stück der Gottheit. Nach der Interprätation des Kritikers ſoll dieſes ſo viel heißen, als: entweder legte der Logos die göttlichen Eigenſchaften pro tempore ab, oder er verbarg dieſelben; je nachdem man die Worte Factus und in nostris nehmen wolle. Damit aber ſei zugleich das Dilemma gegeben:

Entweder — Jeſus war Menſch wie Wir, folglich nicht wahrer Gott;

Oder — Jeſus hat zugleich heimlich mit dem Vater die Welt regiert, und die dazu gehörigen Eigenſchaften nur verborgen.

Zu ſolchem Dilemma aber führe nothwendig die Vereinigung der zwei Naturen, durch bloße Addition der göttlichen und menſchlichen Eigenſchaften.

Wir aber ſagen dagegen: Selbſt dieſe Addition (vorausgeſetzt: daß in ihr der Irrthum wurzle) führt weiter als die Subtraction des Kritikers, nämlich: nicht zum Entweder — Oder; ſondern zum Sowohl — Als; denn — ein wahrer Gottmenſch iſt nur dann denkbar, wenn Jener ſowohl ein Menſch iſt wie Wir alle (verſteht ſich in Betreff der conſtitutiven Elemente der menſchlichen Natur,) als ein Gott (wie Wir als

Creaturen es nicht ſeyn können) der mit jenem Menſchen eine urſprüngliche reale Verbindung eingegangen iſt, ohne in dieſer ſein jenſeitiges Verhältniß zum Vater zu alteriren. Dagegen aber iſt der Gottmenſch grade nicht denkbar, wenn der Geiſt des Menſchen als Geiſt aus Gottes Geiſte gedacht werden ſollte, weil in dieſem Falle der Menſch als ſolcher ſchon, ein Gottmenſch, oder richtiger zu ſagen, ein Gottthier, wäre.

Unter der Negation aber der Creatürlichkeit des Menſchengeiſtes, hat unſer evangeliſcher Theologe, den Menſchen aufgefaßt, und ſo erklärt ſich die Frage: Ob der ſelbſtbewußte Logos wohl des Menſchen Jeſus als Seinerſelbſt bewußt werden könne — oder — Ob eine Einheit des Bewußtſeyns zwiſchen dem ewigen und zeitlichen Logos denkbar ſey?

Der Katholike aber müßte die Frage ſo ſtellen: Ob das Selbſtbewußtſeyn des Logos und das Selbſtbewußtſeyn eines Jeſus ſich als ein geeinetes denken laſſe? denn es handelt ſich ja darum: die Idee vom Gottmenſchen unter der Vorausſetzung denkbar zu machen: daß zwei qualitativ-verſchiedene Realprincipe (Subſtanzen) die zwei Naturen im Welterlöſer conſtituiren und daß jedes von beiden, ſein eigenes Formales Selbſtbewußtſeyn in ſich trage.

Die Denkbarkeit aber ihrer Vereinigung zur Perſönlichkeit eines Gottmenſchen liegt eben in dem Umſtande: daß die Formen beider Lebensprincipe, die Form des Selbſtbewußtſeyns — (der Ichheit — der Perſönlichkeit —) iſt, in welcher der gegenſeitigen Mittheilbarkeit des Inhaltes, nichts mehr im Wege ſteht.

Wir ſtünden nun bei dem Werke Chriſti und dem Tadel von Seite des Verfaſſers: „daß, wie zuvor die zwei Naturen neben einander, ſo auch jetzt das Werk neben der Perſon Chriſti zu ſtehen komme.“

In dem Fertigſeyn (Gegebenheit) des Gottmenſchen ſey daher nur die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit der Erlöſung gelegen. Zur Perſon aber gehöre zugleich der Beruf das ganze Leben. — Sehr wahr! und doch iſt der Beruf nicht zugleich die Erfüllung desſelben — denn das Leben eines freien Geiſtes beſteht in der Freithätigkeit, die aber nicht nothwendig jenem Berufe entſprechen muß. Stellt doch der Verfaſſer ſelber, die That Jeſus auf

a. als Entfaltung ſeiner Perſon in Form der Wahl,

b. als Verwirklichung der Idee von Verſöhnung.

Wenn aber ſchon in der Perſon als ſolcher dieſe Verſöhnung ganz verwirklicht wäre; wozu noch die That als eine zweifache aufſtellen?

Dieſe Zweiheit aber führt nothwendig auf die Unterſcheidung zwiſchen einem opus operatum von Seite Gottes, und einem opus operantis von Seite des Menſchen. Jenes iſt ferner ein opus operatum von Seite des dreieinigen Gottes; in dieſem iſt daher der operans der Menſchenſohn als ſolcher. Dieſer hat alſo das ihm von der Gottheit aufgetragene Werk im menſchlichen Willensacte erfüllt, nicht aber wie unſer Theologe (S. 187) meint, der göttliche Logos.

In der angeblichen Einheit (der Perſon und des Berufs) findet der Verfaſſer auch den Schlüſſel zu

dem Verſtändniſſe der zwei ſcholaſtiſchen Prädicate für die Perſon Chriſti, wovon das eine, das posse non peccare das andere das Non posse iſt und wovon jenes zu dieſem ſich verhalten ſolle, wie der Entſchluß zum Rathſchluſſe Gottes — oder — wie die zeitliche Wahl zur ewigen Beſtimmung.

Auch die Scholaſtik ſprach von einer Wahl des Gottmenſchen, die ſie aber keineswegs bis auf eine Negation ſeiner Beſtimmung nach ewigem Rathſchluſſe ausdehnte; dieſen nannte ſie vielmehr das decretum absolutum von Seite Gottes, welches ſie zugleich für den Gottmenſchen zum mandatum rigorosum erhob. Andere dagegen meinten: das posse non peccare ſey nur ein anderer Ausdruck für den Begriff der Freiheit, unter dem auch der Welterlöſer in Folge des geiſtigen Elementes ſeiner Doppelnatur zu ſtehen komme, und welches ſich mit dem Non posse peccare ſehr wohl vertrage in doppelter Hinſicht.

Einmal ſey das Non posse im moraliſchen Sinne als non debere zu nehmen. Dann ſey die Realiſirung dieſer moraliſchen Unmöglichkeit, als eine von der Allwiſſenheit Gottes anticipirte anzuſehen, welche daher auch von dieſer prophetiſch der Menſchheit, bekannt gemacht werden konnte.

Der Schlüſſel aber zur Entſcheidung dieſer Auffaſſungen liegt unſtreitig in der Idee von Chriſto als zweiten Adam. Wie die Schuld des erſten Adam; ſo muß auch die Aufhebung derſelben vom zweiten Stammvater verſtanden werden.

Wird vorausgeſetzt: daß die Freiheitsprobe des Erſten, ſo aber auch anders ausfallen konnte; dann muß

daſſelbe Dilemma auch ſeine Anwendung auf die Perſon des Zweiten finden. Wie die Verſchuldung, ſo die Rechtfertigung für den Sünder, ſo die Genugthuung für Gott ſelber, oder — wir müßten mit Duns Scotus behaupten dürfen: daß ein zweiter Adam gar nicht nothwendig geweſen, um jene beiden Operationen zu verwirklichen.

Daraus ergibt ſich ferner: daß die neue Aufgabe für die Theologie nicht bloß in der Einigung des Werkes und der Perſon — oder — der reformatoriſchen Vergangenheit mit der evangeliſchen Gegenwart -- beſtehen könne; ſondern auch in einer Einigung der reformatoriſchen mit der ſcholaſtiſchen Vergangenheit; wenn es überhaupt Aufgabe der Theologie iſt: Kein einmal gewonnenes Moment umzuſtoßen, ſondern daſſelbe als organiſche Wahrheit zu begreifen. — Das Verſtändniß aber der erlöſenden That Chriſti ſowohl in Bezug auf Gott als auf die Menſchenwelt, iſt ſodann wieder von unmittelbarem Einfluſſe auf die Verſtändigung über die Erlöſung des Einzelnen im Geſchlechte, als „Stillung ſeines Erlöſungsbedürfniſſes." — Wo nun Perſon und Werk zuſammenfallen d. h. dieſes von Jener inſeparabel iſt; da kann auch die Stillung jenes Bedürfniſſes nur in den angegebenen zwei Momenten beſtehen. Die Gattung hat zuerſt im Gottmenſchen, als ihrem Centrum und Blüthe, und ſodann auch jeder Einzelne in ihr genug gethan, als Glied an jenem microcosmiſchen Haupte.

Die für den Einzelnen volle Gewißheit ſeiner Erlöſung iſt daher auch als eine rein objective — geſchlechtliche anzuſehen, die von dem freien Factor ſeiner Dop-

pelnatur ſo wenig problematiſch gemacht werden kann, als die Kraft zu ſeiner Heiligung, und als die Anwartſchaft auf die Verklärung ſeines Leibes. Der Erlöſungsprozeß wird auf dieſe Weiſe ausſchließlich als Naturprozeß angeſehen, an dem der Einzelne ſo wenig als das Haupt etwas hinzu als etwas hinweg nehmen kann.

Anders dagegen verhält ſich die Sache, wenn in jenem Prozeſſe, der allerdings ſeine Möglichkeit im Naturleben hat, dem freien Geiſte ſein Platz geſichert iſt ſowohl im Haupte als deſſen Gliedern. Hat das Haupt im freien Entſchluſſe ſeines creatürlichen Willens, das Werk Gottes (opus operatum) in der urſprünglichen Setzung Seiner als zweiten Adams, auch zu ſeinem Werke gemacht; ſo kann auch das einzelne Glied, in das letztere Werk (opus operantis) eingehen ohne zu müſſen. Sein Nichteingehen aber kann das Werk des Hauptes in ſeinem rückwirkenden Einfluſſe auf das Gattungsleben nicht beeinträchtigen, ja ſelbſt für ihn nicht, inſofern er ein natürliches Glied derſelben erlöſten Gattung iſt. Und daher hat der Wiedergeborne, wie der Nichtwiedergeborne eine Anwartſchaft auf die Verklärung ſeines Leibes in Folge der allgemeinen Verſöhnung, nicht aber hat der Letztere zugleich eine Anwartſchaft auf das Heil ſeines Geiſtes, eben weil er auf die Kraft der Heiligung im heiligen Geiſte, den Chriſtus durch ſeinen ſchuldtilgenden Gehorſam dem Geſchlechte und jedem Einzelnen in ihm verdient, frei verzichtet hat.

Wir wären hiemit zugleich bei den ſogenannten Ständen des Erlöſers angelangt. Der Verfaſſer iſt mit

der alten Auffaſſung derſelben ebenfalls nicht zufrieden. Sehen wir: Ob wir mit der neuern Auffaſſung zufriedner ſeyn können.

Er negirt nicht bloß den Fortſchritt; ſondern behauptet ſogar den Rückſchritt für die Perſon Chriſti, indem (nach ihm) der Stand der Erhöhung in ſeiner ausſchlüßlichen Beziehung auf die menſchliche Natur in Chriſto in den doppelten Irrthum (des Entyches und des Nestorius) zurückführe. Wie ſo in jenem?

Wenn nämlich Jeſus nicht zwei Leiber gehabt habe (wovon der eine unendlich, der andere ein endlicher geweſen); ſo ſey ſein endlicher Leib nur ein Scheinleib, weil abſorbirt vom unendlichen Leibe geweſen. Ohne Abſorption aber ſey die räumliche Beſtimmtheit desſelben (bei aller Fähigkeit: ſich ins Unendliche auszudehnen), doch keine göttliche Eigenſchaft. Wir müſſen hier aber mit der Frage entgegentreten: Warum ſoll jene Eigenſchaft keine göttliche ſeyn? Wenn das Princip aller Leiblichkeit ein göttliches iſt; warum ſollen die Eigenſchaften desſelben nicht göttliche ſeyn? Das Princip der Leiblichkeit aber wird Seele genannt; dieſe aber iſt Geiſt, und ſeine Projection in die Räumlichkeit iſt der Leib ſelber, in welchem der Geiſt — zur Seele wird. Der Geiſt aber iſt eine Emanation oder Effulguration des innerweltlichen Logos, und ſo iſt alle Leiblichkeit nur eine Erſcheinung desſelben. Liegt nun in dieſer Schlußkette etwas Beſſeres, als der aufgelegteſte Eutychianismus; in ſofern ein Leib, als Erſcheinung eines göttlichen Princips, nur ſcheinen kann, als habe er ſein eigenes Princip im Gegenſatze zu jenem, in der That aber ein ſolches nicht beſitzt? Der Vorwurf alſo: daß die alte Auf-

faſſung den Leib Jeſu wie zur göttlichen ſo zur menſchlichen Natur mechaniſch gerechnet habe, trifft den Ankläger ſelber, wenn auch ſeine Addirung keine mechaniſche, ſondern eine dialectiſche wäre. Denn was von der einen Seite als göttliches Princip ſich ausnimmt, ſpiegelt ſich von der andern Seite, als menſchliches und ſo umgekehrt. Es kömmt hierbei alles nur auf die dialectiſche Beweglichkeit des Auges im Zuſchauer an. Warum ſollte auch die Summa göttlicher und menſchlicher Eigenſchaften, Jeſum nach Leib und Seele nicht zukommen; ſo lang ſeine Seele nichts anders als der göttliche Geiſt; und ſein Leib in ſcheinbarer Selbſtſtändigkeit nichts anders, als die unſelbſtſtändige Erſcheinung eines göttlichen Princips ſeyn kann?

Wie ſteht es nun mit dem Rückſchritte in den Neſtorianismus? Er ſoll in der Behauptung liegen: daß im Werke der Sühnung die zwei Naturen ſich noch nicht völlig durchdrungen haben, und zwar unter Vorausſetzung einer dualiſtiſchen Anſicht, nach welcher Gottheit und Menſchheit ſich gegenſeitig ausſchließen, und deren Vereinigung daher auch nur durch gegenſeitiges Nachgeben eintreffen könne?

Allein — iſt denn unſeren Theologen jene Vereinigung ſo ganz ohne alles Fahrenlaſſen von Seite göttlicher Eigenſchaften gelungen? wenn er ſagt: die Herrlichkeit (doxa) habe zwar Gott in der Menſchwerdung fallen laſſen; nicht aber das Weſen der Allmacht, die nun in der Zeitform als die Herrſchaft des Geiſtes — über die Natur — erſcheinend im Leben Chriſti auftritt. — Ferner muß Er ſich fragen laſſen: Warum Er den Neſtorianismus nur in die Zweiheit der Naturen

mit Ausſchluß der zweifachen Perſönlichkeit verlegt? Oder — Wann die alte Auffaſſung die Einheit der Perſon in der Zweiheit der Naturen negirt habe? da ſie vielmehr dieſe Einheit als die Bedingung der ſogenannten Communication der Eigenſchaften (Idyomatum) aufgeſtellt hat? Ein ſeltener Vertheidiger der alten Auffaſſung Dr. de Valenti ſagt in ſeiner Darſtellung der chriſtlichen Glaubenslehre: „Wie die Eine Perſon beider Naturen und ihrer Eigenſchaften theilhaft wird; ſo wird auch die eine Natur, der Eigenſchaften der andern und umgekehrt theilhaft.“ (S. 55, 1. Hft. ſeiner Glaubenslehre). Jene Eine Perſon wird ferner als die des Logos aufgeſtellt, weil von ihm die Vereinigung der menſchlichen mit der göttlichen Natur ausgegangen und zwar in der Weiſe: daß die göttliche Natur der menſchlichen Eigenſchaften und die menſchliche Natur der göttlichen Eigenſchaften theilhaft ward.

Wie nun aber dieſe Dualität der Naturen unter der Einheit der Perſon, doch noch von einem evangeliſchen Theologen des neſtoriſchen Irrthums beſchuldigt werden könne, dieſer dreiſte Inſulte hat ihren Grund allein darin: daß Er hinter ſeiner ſcheinheiligen Rechtgläubigkeit, doch nur wie Eine Natur, ſo auch nur Eine Perſon für den Welterlöſer geltend macht. So ſagt Er ja ausdrücklich: „Jeſus weiß den Logos als ſein Ich,“ d. h. mit andern Worten: der Logos denkt ſich in Jeſu und Jeſus im Logos. Dieſe Sprache aber führt heut zu Tage allein der Pantheismus der Transſcendenz.

Uebrigens kann es keinem beſonnenen Anhänger der alten Orthodoxie einfallen: die göttliche Natur als eine

erniedrigte, theils wegen der Annahme einer creatürlichen Natur, theils wegen dem Fahrenlaſſen gewiſſer Eigenſchaften zu denken. Es iſt keine Erniedrigung Gottes, wenn Er das, was von Ihm urſprünglich ausgegangen, auch wieder in Sich zurücknimmt mittelſt Vereinigung. Es iſt auch dieſe urſprüngliche Vereinigung eine Erniedrigung ſo wenig im erſten, wie im zweiten Adam; ſo lang die That der Creation nicht als eine Erniedrigung Gottes vorgeſtellt wird. Es kann auch nicht Jeden der Vorwurf gemacht werden: daß er an der alten Auffaſſung Alles vortrefflich finden müſſe deßhalb, weil er mit der modernen Kritik nicht in jeder Hinſicht einverſtanden iſt. Dieſe hat zu ihrem Fundamente nur zu auffallend moniſtiſche Ideen.

Wenn Dorner z. B. die Lehre von der Communication zwar ein Kleinod der alten Lehre nennt, aber doch hinzuſetzt: daß die Alten jene nicht folgerecht hinausgeführt hätten, indem (nach ihnen) die menſchlichen Eigenſchaften nicht auch auf die göttliche Natur übertragen worden ſeyen; daß alſo immer noch die Erklärung abgehe: daß die Menſchwerdung Gottes auch durch die menſchliche Natur Chriſti im Verlaufe ihrer irdiſchen Entwicklung verwirklicht worden ſey; ſo ſtützt ſich dieſer Tadel handgreiflich auf die Idee von der Verwirklichung Gottes in der Sphäre der Natur und der Geſchichte.

Er ſagt daher dasſelbe, was Baur mit andern Worten: „die Krankheit der alten Kirchenlehre iſt die: daß es bei derſelben, nie zur wahren Menſchwerdung Gottes kömmt.“ Namentlich iſt die Lehre von der Perſon Chriſti „ein eitles Ringen, mit welchem dieſe Lehre an

der Beſtimmung eines Begriffs ſich zerarbeitet, in welchem ſie doch nie einen Inhalt hineinbringen kann, weil er keinen hat.“ Es gibt daher nach Baur nur dieß Heilverfahren: „daß man nämlich dieſe transſcendente Lehre aus der ungeiſtigen Region (in der ſie keineu feſten Halt hat), auf den Boden des Geiſtes herüberzieht, auf dem allein ihr Räthſel zu löſen iſt. Nur der Geiſt kann ſich verendlichen, und in ſeiner Endlichkeit zur Unendlichkeit ſeines Weſens ſich eheben.“

“Gott als Geiſt iſt die Einheit des Endlichen und Unendlichen, und dieſe Einheit iſt die Allgemeinheit des endlichen und unendlichen Geiſtes.“

Baur meint auch: „Es könne die Lehre, die man nur als pantheiſtiſch zu bezeichnen pflege, doch nicht ſo abſolut verwerflich ſeyn; weil ſie doch Elemente in ſich trage, die jede Anſicht (über das Verhältniß Gottes zur Welt) als ihre nothwendige Vorausſetzung anerkennen müſſe, wenn ſie nicht eine unchriſtliche werden wolle. Wie kann eine Einheit Gottes und des Menſchen in der Perſon Chriſti auf irgend eine Weiſe gedacht werden; wenn nicht ihre Möglichkeit an ſich in der Menſchennatur gegründet iſt, Gott und Menſch alſo in irgend einem Punkte, weſentlich miteinander Eins ſind? Wie kann an eine Gemeinſchaft des göttlichen und menſchlichen Geiſtes geglaubt werden; wenn nicht der menſchliche endliche Geiſt in ſeinem Verhältniſſe zu Gott als abſoluter Geiſt — Geiſt vom Geiſte iſt? Oder — wie kann von einem Bilde Gottes die Rede ſeyn (nach welchem der Menſch erſchaffen und zu welchem er wieder erneuert werden ſoll) wenn es ſchlechthin nur darum zu thun iſt: den weſenhaften Unterſchied Gottes und der Welt, als Princip

und Inhalt des chriſtl. Dogma geltend zu machen?“ So Dr. F. G. Baur in ſeiner Lehre von der Dreieinigkeit Gottes. III. Thl. S. 922.

Wir können dieſer Expectoration eines großen Kenners des Alterthums ſehr leicht das Zugeſtändniß machen: daß dieſe Lehre, ſelbſt unter der Vorausſetzung ihres pantheiſtiſchen Gepräges, gar nicht als ſchlechthin verwerfliche zu charakteriſiren ſey; ja daß jener, der ſie mit dieſem Prädicate belegen wollte, aus der Geſchichte der Philoſophie ſo viel als Nichts gelernt haben könne.

Dieſes Zugeſtändniß aber kann uns nicht hindern zu fragen: Wenn die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen auf irgend eine Weiſe gedacht werden müſſe — oder — wenn auf irgend einem Punkte Gott und der Menſch Eins ſeyn müſſen; warum denn jene Weiſe und dieſer Punkt grade in das abſolute Princip als ſolches (in die Subſtanz der Gottheit) hinein fallen müſſe? — Seine Antwort hierauf kann auch gewiß keine andere, als wieder eine Frage ſeyn, nämlich: Wohin denn jener Punct fallen ſolle — da es außer der göttlichen keine andere Subſtanz geben könne?

Und fürwahr es könnte von keiner Andern die Rede ſeyn, wenn das abſolute Princip nichts anders als nur Sich zu denken, und nur dieſen Gedanken zu verwirklichen im Stande wäre.

Uebrigens iſt dieſe moniſtiſche Anſicht eben nur das Reſultat aus der Vermittlung eines Gegenſatzes im relativen Daſeyn, den Hegel aus der Vergangen-

heit als einen Gegenſatz von Denken und Seyn überkommen. Und ſo glänzend und vortrefflich auch dem Meiſter die Vermittlung gerathen; ſo iſt ſie doch nicht im Stande: die Augen Aller zu blenden in Bezug auf das Unreife und Uebereilte in der Beſtimmung der Glieder jenes Gegenſatzes. Denn es iſt dieſe Beſtimmung keine beſſere, als die im griechiſchen Alterthume, von der Baur ſelber ſagt: „Die griechiſche Philoſophie konnte es nie zum vollen Bewußtſeyn des weſentlichen Gegenſatzes Beider (der Natur und des Geiſtes) bringen, weil es in ihr auch nie zum eigentlichen Bruche zwiſchen Beiden als Subject und Object kam, und eben deßhalb auch dieſen Gegenſatz nie überwinden konnte. „(Theol. Jahrbücher von Dr. E. Zeller, Jahrgang 1846. 1. Heft, Seite 64.)"

Aber iſt denn in dem Syſteme, dem Baur huldigt, der eigentliche Bruch und der weſentliche Gegenſatz ſchon eingetreten, wenn in jenem der Geiſt zum Subjecte, die Natur zum Objecte gemacht wird, und auf dieſe Weiſe der Geiſt ſich zur Natur verhält, wie das Denken zum Seyn?

Doch hören wir den ſeltenen Kenner des Alterthums weiter: „Der Unterſchied zwiſchen der alten und der chriſtlichen Philoſophie beſteht vor Allem in dem Fortſchritte von dem Gegenſatze zwiſchen Geiſt und Materie, zu der Idee des freien abſoluten Geiſtes. Iſt aber Gott als Geiſt gedacht; ſo kann auch das Verhältniß Gottes zum Menſchen (und umgekehrt) nur ein ſolches ſeyn, wie es das Chriſtenthum beſtimmt, d. h. ein ſolches, in welchem der Unterſchied der beiden einander gegenüberſtehenden Seiten zur Einheit aufgehoben werden

muß; die Aufhebung aber dieſes Unterſchiedes nur durch verſchiedene Momente der Vermittlung geſchehen kann. Was alſo im Chriſtenthume die Verſöhnung des Menſchen mit Gott (in der Form der Religion) iſt, kann auf dem Standpuncte der Philoſophie (in der Form des Wiſſens) nur als ein Vermittlungsprozeß betrachtet werden, der im Weſen Gottes als des abſoluten Geiſtes begründet iſt."

Sonderbar genug, daß Baur nicht einſieht: Zuerſt, daß hier von keinem Fortſchritte in dem Sinne die Rede ſeyn könne: daß er in der Setzung eines neuen Elementes im Inhalte des normalen Selbſtbewußtſeyns beſtünde; wohl aber in dem Sinne: daß er in der Beſtimmung des Verhältniſſes zweier bereits gegebener Factoren (Geiſt und Gott) beſteht. Ferner daß dieſe (ſogenannt chriſtliche) Art von Ueberwindung des weſentlichen Gegenſatzes zwiſchen Geiſt und Natur — nur das einſeitige Extrem iſt zu einer andern Art Ueberwindung, mittelſt Fortſchritt nämlich von demſelben Gegenſatze zwar, aber von dem andren Gliede in demſelben d. h. von der Natur zur nothwendigen abſoluten Natur (wie früher vom freien Geiſte zum freien abſoluten Geiſte fortgeſchritten wurde).

Von zwei Extremen aber hat das eine in der Wiſſenſchaft ſo viel Recht als das andere. Oder woher ſoll denn dem Geiſte, als dem einen Gliede im weſentlichen Gegenſatze, das Vorrecht kommen: Sich mit dem dritten Factor oder Elemente des normalen menſchlichen Bewußtſeyns (Gott oder das Abſolute) weſentlich zu identificiren; das andere Glied aber (mit dem der Gegenſatz ebenfalls ſteht und fällt) von dieſer Weſenseinerlei-

*

heit mit quantitativer Abſtufung auszuſchlüßen? Etwa deßhalb, weil er der Denkende, die Natur aber die Gedankenloſe iſt? Er iſt aber (in dieſer Weltanſicht) dieſe Blüthe nur auf dem Stamme der Natur, welche die Urbeſtimmung zum Gedanken hat, und welche ſie nur vom Abſoluten empfangen haben kann, wenn ſie ſich jene Beſtimmung nicht ſelbſt gegeben haben ſollte.

Jenes erſte Extrem iſt überdieß nur ſcheinbar die wahre Geiſtesphiloſophie, ſo lang in ihm der Menſchengeiſt nur als Subject aufgefaßt wird, dem ſein Object in der Natur angewieſen iſt. Zwiſchen Subject und Object aber eines und desſelben Princips, ſoll und darf es nicht zu einem (theoretiſchen) Bruche kommen, wohl aber zwiſchen Geiſt und Natur, als qualitativverſchiedenen Lebensprincipen.

Der vollendete Bruch aber läßt keine Identification irgend eines Gliedes im Gegenſatze, mit dem Abſolutum als dem Principe von beiden Gliedern zu. Wo ſie aber doch unter Beibehaltung des qualitativen Gegenſatzes verſucht wird; da macht ſich auch nothwendig die Anſicht vom Abſoluten geltend: daß dieſes nur die vorweltliche ſynthetiſche Einheit von Geiſt und Natur ſey, die Welt daher auch nur das Product der analytiſchen Diremtion desſelben, ſey es nun mit oder ohne Transſcendenz.

Soll dagegen das Abſolute mehr als dieſe formale, mithin die reale Einheit von jenem Gegenſatze ſeyn; ſo hat dieſer als ein weſentlicher (qualitativer) ſeine Bedeutung verloren; da er in einen bloß quantitativen umgeſchlagen ſeyn muß, um das Abſolute als jene Einheit aus ihm zu gewinnen.

Daher hat auch Baur ganz Unrecht: von jenem weſentlichen Gegenſatze, nach einſeitigem Fortſchritte von dem ſubjectiven Gliede zum Abſoluten, zu behaupten: „Er ſey von Nun an ohne Bedeutung.“ Woher ſoll dieſe Bedeutungsloſigkeit kommen? Etwa daher: daß jetzt Gott als die reale Einheit (als die gemeinſame Subſtanz) des Gegenſatzes von Geiſt und Natur aufgeſtellt wird? Hiemit aber iſt das Problem des relativen Daſeyns (die qualitative Verſchiedenheit ſeiner Glieder aus Gott zu begreifen) nicht nur nicht gelöſt, ſondern ſchlechtweg negirt.

Sollte ſich daher die griechiſche Philoſophie wirklich nicht zur Geiſtesphiloſophie im Sinne ihres Kritikers erſchwungen haben; ſo wäre dieſer Mangel wahrlich nicht auf die Rechnung ihrer Inconſequenz zu ſchreiben. Indeſſen, da ihr der helleniſche Mythus mit ſeinem Umſchwunge aus der verabſolutirten Naturobjectivität in die Sphäre der Subjectivität vorangegangen; ſo wäre es nur aus äußerlichen Gründen zu erklären, wenn die Speculation nicht auch den zweiten Schritt in ihrem Verlaufe eingehalten haben ſollte, da ſie doch ihren erſten in der joniſchen Schule (als einen parallelen zum urſprünglichen Mythus) eingeſchlagen hatte.

Uebrigens wollen wir es unſerm Kenner des Alterthums nicht zu hoch anrechnen: daß er in der alten Kirchenlehre von der Perſon Chriſti (als Einheit in der Zweiheit der Naturen) die Wurzel von der Krankheit findet: es nie zur wahren Erkenntniß des Gottmenſchen gebracht zu haben; ſo lang die Anhänger der alten Kirchen-Lehre ihm mit dem Spotte gegenüber ſtehen:

daß ihm die Menſchwerdung Gottes leider! nur ſo gut gerathen; da in dieſer — Gott ſelber zum leidenden Menſchengotte herabgeſunken ſey.

Auch iſt es nur zu wahr: daß die alte Zeit in der Beſtimmung jener Einheit (in der Zweiheit), mehr als die Gegenwart ſich zerplagt habe, weil es jener einerſeits ſchwer ankam: dem weſentlichen Gegenſatze zwiſchen Gott und der Creatur zu Folge der chriſtlichen Idee von der Schöpfung, den Rücken zuzukehren; anderſeits aber zum beſſeren Verſtändniſſe jener geoffenbarten Idee, ſich doch wieder den Schlüſſel aus der antiken Begriffsſpeculation zu verſchaffen ſuchte. Sintemalen nun aber die moderne Begriffsphiloſophie mit jener geoffenbarten Idee als einer Abſtraction des Judenthums, wie mit jedem andern ſuperſtitioſen caballiſtiſchen Einfalle leicht fertig geworden iſt; ſo müßte man ſich nur wundern, wenn es ihr nicht kindiſch leicht geworden: in jenen alten Begriff von der Perſon Chriſti einen Inhalt hineinzulegen, der ſich ausnimmt wie ein Kukuks-Ei in dem Neſte der Nachtigall. Ein Kritiker aber der alten Lehre, wenn er zu dem Umfange ſeiner Kenntniſſe auch noch die Tiefe der Erkenntniß geſellen will, ſollte ſichs nie verdrüßen laſſen: zur Krankheit einer Zeit auch noch die Wurzel ausfindig zu machen. Er würde in dieſem Falle zugleich gefunden haben: daß er ſich an jener Schöpfungsidee eben ſo zerarbeiten müßte um einen begrifflichen Inhalt hineinzubringen, wie es der alten Zeit mit der Idee der Perſönlichkeit in Chriſto erging. Wie aber die Idee von der Schöpfung, als der primitiven Gottesoffenbarung; ſo wird auch die von der ſecundären Offenbarung im Chriſtenthume (als der Menſchwerdung Gottes) verſtanden. Wir haben

bereits gehört: daß die Verſöhnung des Menſchen mit Gott nur als ein Vermittlungsprozeß zwiſchen dem endlichen und unendlichen Geiſte zu betrachten ſei. Von welcher Art dieſer ſei, zeigt die Fortſetzung S. 65., nach der „das Verhältniß des Menſchen zu Gott, in ſeiner natürlichen Unmittelbarkeit, das nicht iſt was es ſein ſoll (nämlich ein wahrhaft geiſtiges); daß es deßhalb der Vermittlung noch bedarf, die wieder vorausſetzt: daß es zwiſchen den beiden zuvermittelnden Seiten zum Bruche kommen müſſe, weil das Bewußtſeyn der Einheit nur durch das Bewußtſeyn des Unterſchiedes und Gegenſatzes vermittelt werden kann." Dieß ſoll der ſpeculative Gedanke ſeyn, welcher der chriſtlichen Lehre von der Verſöhnung zu Grunde liegt.

Dieſe Anſicht aber von einem Lehrmomente im Chriſtenthum, hat zu ihrer Vorausſetzung die Anſicht von der Entſtehung des Letzteren als ſolchen. Dieſes wird nun als Reſultat eines geiſtigen Prozeſſes aufgeſtellt mit einem negativen und poſitiven Momente, wovon jenes die Subjectivität der griechiſchen Philoſophie (die ſich in ſich ſelbſt aufgibt) dieſes aber das Judenthum in ſeiner monotheiſtiſchen Gottesidee (als objectiven Inhalte ſeines Bewußtſeyns) war, welchen die griechiſche Philoſophie in den verſchiedenen Formen ihres ſubjectiven Denkens nur anſtrebte).

Aber ſelbſt dieſes poſitive Judenthum ſoll ſich in ſeinem Particularismus nur negativ zum Chriſtenthume verhalten haben, daher auch dieſes erſt dann zur abſoluten Religion werden konnte, als ſich das Heiden- und Judenthum als particuläre Formen der

Exiſtenz des Geiſtes — zur Univerſalität erhoben hatten. Aus dem Untergange des äußeren Lebens — aus der Vernichtung alles Nationellen und Individuellen, aus der ganzen ungöttlichen und unſittlichen Welt, zog ſich der Geiſt immer mehr in ſich zurück, um durch dieſe Verinnerlichung und Vertiefung in ſich ſelbſt (in welcher er ſich alles deſſen entäußern mußte, was er in ſeiner Subjectivität nur als Unwahres und Endliches an ſich hatte) ſich aus ſich ſelbſt zu einer Form des Daſeyn zu verjüngen, die (als Wiedergeburt des ganzen Lebens) nur der Umſchwung aus der Subjectivität in das Objective (an ſich Seynde) und eben damit auch der Umſchwung zur Objectivität der abſoluten Gottesidee ſeyn konnte.

So viel wird hinreichen zur Begründung unſers Urtheils über das Chriſtenthum dieſer moniſtiſchen Weltanſicht: daß Es nämlich ein rein theoretiſches Reſultat aus einem gleich theoretiſchen Prozeſſe mit ſeinen zwei mehr oder weniger negativen Momenten als einſeitigen Formen des erkennenden Weltgeiſtes iſt.

Zugleich wird daraus erſichtlich: wie Eberard ſeine Reſtauration der Theologie durch die Idee vom Gottmenſchen, mit dem Vorwurfe (in der bereits angeführten Einleitung) gegen die moderne Philoſophie beginnen konnte: daß ſie bei der Aufſtellung von Problemen leichtſinniger als bei der von Axiomen verfahre, indem ſie jene mit bloß individuell gültigen Vorausſetzungen vermiſche, welche ſie nie zur wahrhaften Allgemeinheit kommen ließen.

Ein Problem von ſolch einem Charakter ſoll in der Frage liegen: Wornach der Menſch verlange (ſammt der

Antwort: nach Verſühnung), weil in dieſes Problem der Wille als weſentliches Element mit hineingezogen, folglich kein einſeitiges theoretiſches Problem ſei. Unſer Reſtaurator hat ſogar (wie Oben gezeigt worden) dargethan: daß der Entſtehungsgrund des normalen Selbſtbewußtſeyns (der Perſönlichkeit) rein ethiſcher Natur ſei.

Es läßt ſich auch nicht verkennen: daß dieſe Bemänglung eine Saite angeſchlagen, welche die Religionsphiloſophie nicht zu einem Ohr hinein und durch das andere wieder hinaus paſſiren laſſen ſollte.

Allein — es iſt noch nicht genug gethan: wenn der Wille in das Problem blos mithineingezogen wird, dieſer Griff muß zugleich von der Art ſeyn: daß die Berückſichtigung des Willens das alte Princip ſammt ſeinem Probleme nicht blos modificire, ſondern auch negire. Auch die moniſtiſche Anſicht vom Chriſtenthume hat den Willen nicht ſchlechthin aus dem Spiele gelaſſen (wie ſie es auch nicht könnte, wenn ſie es gleich wollte) da ſie nirgens behauptet hat: daß der menſchliche Geiſt eine Erkenntniß, ohne alle Mitwirkung ſeiner Spontanäität, zu Stande bringe. Dieſe, als urſprüngliche Reactivität des Geiſtes gegen vorangehende Einwirkung (ſowohl von Seite der Natur als von der coexiſtenter Geiſter;) auf die Receptivität deſſelben, iſt allerdings noch nicht der Wille im eigentlichen Sinne; dieſer aber iſt nicht zu trennen von dem Zuſtande des bereits differenzirten Geiſtes. Dieſer Wille aber als Element des Problems alterirt das Princip des Monismus nur dann, wenn er als Freithätigkeit im Gegenſatze zur Naturnothwendigkeit erkannt wird.

In dieſer Qualität hat er nämlich das Reſultat ſeiner primitiven unwillkürlichen Lebensentfaltung (d. h. den Inhalt ſeines Selbſtbewußtſeyns in der Verbindung mit dem Welt- und Gottesbewußtſeyn und den darin liegenden Verhältniſſen) entweder zu affirmiren oder zu negiren *). Wie dieſe Wahl nun immer ausfallen möge; ſie iſt immer im Stande: den Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Natur (der möglicher Weiſe als ein blos quantitativer betrachtet worden) in einen qualitativen für die ſpätere Betrachtung umzuſetzen.

Dieſe Verhältnißbeſtimmung zwiſchen den Factoren des Selbſt- und Weltbewußtſeyns iſt ferner von unvermeidlichem Einfluſſe auf die Beſtimmung des dritten Factors, Gottes nämlich in ſeinem Verhältniſſe zur Natur und zum Geiſte.

Jener kann nämlich entweder als die formale ſynthetiſche Einheit von Beiden und dieſe als das Product aus der Analyſe derſelben, in der qualitativen Verſchiedenheit ihrer Glieder bekräftigt werden oder — unter Negation dieſer Verſchiedenheit, als die reale Einheit vom Geiſtes- und Naturleben. — Dieſe Negation aber tritt mit Unrecht in die Selbſtverſtändigung ein, weil ſie das Problem im Inhalte des menſchlichen Bewußtſeyns, ſtatt zu löſen, alterirt und in Etwas umſtellt, was kein Problem mehr iſt. Und ſelbſt jene formale Einheit negirt den Menſchen als die Syntheſe vom Geiſtes- und Naturleben, wie er (als Gegenſtand der Erfahrung) ſich der tiefen Selbſtbetrachtung aufdringt. — Und wie in der Freithä-

---

*) Ausführlicher hierüber handelt die zweite Beilage.

tigkeit als Selbſtbeſtimmung des menſchlichen Geiſtes, der Schlüſſel liegt zum Verſtändniſſe der Offenbarungs-urkunde über den erſten Adam; ſo liegt auch einer in der Idee vom Menſchen als der Syntheſe für das Verſtändniß der Schriftausſagen über den zweiten Adam in der Einheit ſeiner Perſon bei der Zweiheit der Naturen.

Freilich — wer dieſen Schlüſſel handhaben will, darf ſich nicht beirren laſſen von den Donnerſtimmen aus dem Heiligthume des Monismus. „Das Unendliche iſt als ſolches nicht zu begreifen, ſelbſt nicht vom Unendlichen. Soll daher das Selbſtbewußtſeyn Gottes in ſeiner ſchrankenloſen Unendlichkeit, kein Inhaltleeres ſeyn; ſo muß das abſolute Weſen Gottes die Beſtimmung der Endlichkeit in ſich aufnehmen aus der Setzung einer endlichen Welt. Denn das Princip der Freiheit iſt auch das Princip des Fürſichſeyns, dieſes aber kann nur das endlich Begränzte, in ſich Abgeſchloſſene ſeyn. — Der gewöhnlichen Idee der Freiheit gegenüber kann die Idee Gottes nie zu ihrem Rechte kommen, wenn dieſe auch über der Idee der Freiheit ſtehend, und die Welt (freier Weſen) als abhängig von der abſoluten Cauſalität (in Folge einer Vorausſetzung) vorgeſtellt würde. Denn auf der einen Seite iſt Gott das Princip alles Seyns und Lebens, auf der andern hängt Alles von der Freiheit der endlichen Geiſter. Und wenn dieſe auch, als von Gott erſchaffen, was ſie ſind, nur durch Gott ſind; ſo ſind ſie doch als freie Weſen (d. h. im Princip der Freiheit ſich durch ſich ſelbſt beſtimmend) dasſelbe was Gott als abſolutes Princip iſt, und der Unterſchied beſteht blos darin: daß Gott jenes Princip in der Form der Einheit iſt, die Geiſter aber

daſſelbe Princip in der Form der Vielheit ſind. Der alte gnoſtiſche Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie hat demnach nur einen andern Platz eingenommen, nämlich zwiſchen Gott dem abſoluten Principe und der abſoluten Freiheit der endlichen Geiſter, welcher aber hier ſo unverſöhnt daſteht wie dort; ſo lang Gott und Geiſter ſich nicht gegenſeitig durchdringend gedacht werden."

Wird nun von dieſen Axiomen eine Anwendung auf Gegenſtände der chriſtlichen Theologie gemacht z. B. auf den Logos Gottes, ſo vernimmt man: „Daß dieſer, von der abſoluten Idee Gottes aus betrachtet, nur daſſelbe, was der Vater iſt, ſeyn könne, nämlich die ſich ſelbſt gleiche (mit ſich identiſche) Abſolutheit Gottes. Allein, es iſt dieß vorerſt nur das eine Princip, das andere aber iſt das Princip der Trennung und Unterſcheidung — da die Freiheit als das Princip der Selbſtbeſtimmung, auch das der Individualiſirung iſt. In der Lehre alſo von der Perſon Chriſti beſtimmt ſich das wahre Princip dahin: daß Chriſtus als Gott auch zur menſchlichen Seele geworden ſey."

Daß ſich unſer evangeliſche Theologe in ſeinem löblichen Beginne, die Theologie zu reſtauriren, durch derlei Geiſterſtimmen hat einſchüchtern laſſen, braucht nur berührt zu werden nach den Mittheilungen: Wie er die Perſon Chriſti beſtimmt hat. Er weis ſo wenig wie die moniſtiſche Speculation vom Geſetze einer Vertagung in der Löſung irgend eines Problems. Wo der Moniſt die Nabelſchnur zwiſchen Mutter und Kind in der Ideenwelt nicht mit Händen greift; da weis Er Rath zu ſchaffen. Er läßt die eine Größe in der

andern untergehen — nennt aber dieſen identificirenden Hocuspocus — Vermitteln.

Wir können dieſe Gallerie der Verſuche in der Gegenwart: Sich — auf der bibliſchen Grundlage über Perſon und Werk Chriſti zu verſtändigen nicht ſchließen, ohne noch eines dritten Verſuches zu erwähnen, der ſeine Stellung in der Mitte der bisher beſprochenen einnimmt.

Er kömmt auf jene zwei Gegenſtände von dem Begriffe der ſtellvertretenden Genugthuung aus, zu ſprechen. (Siehe Studien und Kritiken vom Jahre 1844. 1. Hft. Georg Reich.)

Die ſtellvertretende Genugthuung Chriſti iſt nach ihm:

1. a) kein beſonderer Strafact, gefordert von der Gerechtigkeit Gottes.

b. kein bezahlender Sühnact, geleiſtet für Andere, (die nun blos an denſelben zu glauben brauchten um der Erlöſung theilhaft zu werden).

Aber jene Genugthuung iſt doch:

2. a) eine ſtellvertretende — weil ſie den Nexus zwiſchen Sünde und Tod wirkſam aufhebt für Alle, die demſelben unterworfen ſind.

b) eine vollgenügende That des Gottmenſchen zugleich, Chriſtus nämlich als Menſchenſohn tritt an

die Stelle des erſten Menſchen, und iſt gehorſam, wie dieſer ungehorſam geweſen.

Folgendes mag zur Erläuterung dieſer negativen und poſitiven Momente in der Idee von der Satisfactio vicaria dienen.

a. Chriſtus hat wahrhaft für Uns gelitten, denn wir ſind durch Ihn alle dem enthoben, was außer Ihm auf Uns laſtete, und als Laſt fortwährend auf Uns liegen geblieben wäre.

Chriſtus hat wahrhaft ſtatt Unſer gelitten, denn Er war als ein Sündloſer, der Verurſachung ſeines Leidens und Todes ſchlechthin fremd.

b. Er leiſtete der göttlichen Gerechtigkeit volle Genüge in zweifacher Hinſicht:

α. Sie forderte nämlich einen Aufweis: daß die Sünde nichtig ſei.

β. Sie fand aber auch für ihre richtende Wirkſamkeit, einen Abſchluß der Sünde. Mit andern Worten: die abſolute Offenbarung der Sünde ſchlug um in die Niederlage derſelben und in den Sieg Chriſti über die Sünde.

Wie ſo? In ſeiner Auferſtehung zeigte Er nämlich die abſolute Ohnmacht der Sünde in Bezug auf das ewige Leben. Er zog daher nun Alle an ſich, denen Gott gegeben: Von ihm ergriffen zu werden. Es heißt S. 199 ausdrücklich: „Chriſtus mußte ſterben, und hätte ſterben müſſen, immer und überall, wo Er aufgetreten wäre,

denn nur der leibliche Tod, den Ihm die Sünde anthat, konnte die Welt dem geiſtigen Tode, der ſie wegen dem Zuſammhange mit der Sünde bedrohte, entreißen.“ Dieſe Stelle iſt wohl ganz gemacht, die gewiß nicht überflüſſige Frage den Leſern in den Mund zu legen: Was wohl der Verfaſſer unter dem geiſtigen Tode, der hier ein blos in Ausſicht geſtellter ſeyn ſoll, verſtanden haben möge? — Konnte denn der leibliche Tod, den die Schrift den Sold der Sünde nennt, eintreten ohne dem geiſtigen Tode, dieſer Trennung des creatürlichen vom göttlichen Geiſte, als einer unmittelbaren Folge der Sünde, in welcher der Wille des Geiſtes im Menſchen ſich in Widerſpruch mit dem Willen Gottes ſetzte und der zugleich mit der Trennung des Geiſtes von Gott zuſammenfiel? Dieſer Wille hatte ſich freilich zunächſt in dem an Adam ergangenen Verbote offenbart; da aber dieſes ſeinen letzten Grund in der Idee Gottes vom Menſchen (als dem Schlußſteine in der Schöpfung) hatte; ſo war der Widerſpruch gegen jenen verbietenden Willen, zugleich ein Widerſpruch gegen dieſe Idee ſelber, d. h. die Auflöſung (Negation) derſelben in ihrer bereits beſtehenden Realität. — Oder iſt vielleicht unter jenem geiſtigen Tode (vom Verfaſſer nur in Ausſicht geſtellt) jener zukünftige, jenſeits der Geſchichte liegende Zuſtand der im Widerſpruche mit Gott beharrenden Glieder der Menſchheit (den die Schrift mit dem Worte Verdammniß bezeichnet) zu verſtehen? — dieſe Fragen mögen für jetzt eine Stelle finden, um die Leſer auf den Gedankengang im Großen deſto aufmerkſamer zu machen; wir kommen aber auf jene Fragen ſpäter wieder zurück.

Der Unterſchied zwiſchen dieſer neuen und der alten

Auffaſſung evangeliſcher Chriſtologie iſt übrigens ſchon von R. Franke in derſelben theologiſchen Zeitſchrift erörtert worden, und zwar in folgenden Punkten.

1. Die alte erblickte in der göttlichen Anordnung der altteſtamentlichen Opfer den Zweck: daß das Bewußtſeyn des Menſchen, die Sünde müſſe geſühnt und Gott verſöhnt werden, bleibe.

Dagegen erinnert die neue: 1. daß jenes Bewußtſeyn erſt zu erzeugen geweſen. Ferner: daß Sühne und Verſöhnung erſt ihren Abſchluß im zukünftigen Erlöſer finden werde und müſſe. S. 191. Wie ſo? Nur wenn das altteſtamentariſche Opfer poſitiv zur Erlöſung fortſchritt; iſt ein Beharren in der altteſtamentariſchen Weiſe der Frömmigkeit (wie z. B. bei Simeon und Anna) denkbar. Im entgegengeſetzten Falle (eines blos negativen Fortſchrittes) hätte das factiſche Bewußtſeyn von dieſer Nothwendigkeit eines bereits in der Idee vorhandenen Erlöſers mit Recht vom Opferacte diſpenſirt. —

In dieſer Vorausſetzung behauptet die neue: 2. daß im alten Opferacte weder liege: daß die Sündenſtrafe in der Vernichtung des Sünders beſtehen müſſe (die zwar aus Gnade aufgeſchoben, aber nicht aufgehoben ſey); noch daß dieſe Strafe einmal vom wahren Sündopfer getragen werden müſſe deßhalb um der göttlichen Gerechtigkeit eine ſtellvertretende Satisfaction zu leiſten. Wie ſo nicht?

Darum — weil ſonſt die Gnade und Gerechtigkeit Gottes ſich gegenſeitig in den Weg treten würden.

Im alten Bunde wäre Gott nämlich der ungerecht Gnädige, im neuen dagegen, der gnädig Ungerechte (eigentlich die ungnädig gerechte). Chriſtus würde mehr eine Ausgleichung einer göttlichen Eigenſchaft mit der andern, als eine Verſöhnung der Welt mit Gott geſtiftet haben. Ferner — weil ſonſt die Sünde im alten Bunde factiſch ungeſöhnt geblieben wäre; wenn Gott das einzelne Individuum blos deßhalb als gerecht angeſehen hätte, weil Es an den künftigen Erlöſer glaube.

Kurz: aller wirkliche Vorgang würde ganz in Gott verlegt, für das Individuum aber bliebe nichts übrig als das gläubige Wiſſen.

Die alte Theorie beruft ſich

2. auf den Begriff der Strafe. Dieſe ſoll nämlich in der Nichtanerkennung deſſen liegen, was der Menſch als Sünder ſelber nicht anerkannte, hier nämlich die Ebenbildlichkeit. Gott hätte alſo den Menſchen in ſeiner Selbſtheit (deren Organ die Seele iſt) vernichten müſſen. Darauf beziehe ſich auch die Drohung: Welches Tages du davon eſſen, wirſt du des Todes ſterben.

Dagegen erwidert die neue Theorie

1. „der Menſch wohl ſteht unter dem Geſetze. Er ſtraft daher, um zu erklären: daß ein heiliger Wille verletzt ſey. Gott aber ſteht über dem Geſetze. Er iſt ſich ſelbſt Geſetz. Die Manifeſtation desſelben iſt überhaupt keine blos ergänzende (d. h. negative) wie in der Strafe. Sein Weſen iſt Eins mit der Ordnung, in der das Geſetz ſich offenbart. Für Gott gibts alſo keine Nothwendigkeit der Strafe, die aus dem Geſetze herzuleiten wäre. Die einzige (von der göttlichen Gerechtigkeit geforderte) Negation des

Unrechtes iſt: daß das verletzte Geſetz dem Menſchen als Etwas äußerliches gegenübertritt, und ihn als Sünder begleitet, wodurch der Nexus zwiſchen Sünde und Zuſtand (und zwar jener als Strafe) gefühlt wird."

2. „Wäre der Tod des Sünders die wahre Straferfüllung; ſo würde dieſe gradezu unmöglich gemacht. Denn da für Gott die Sünde keine Exiſtenz an ſich hat; ſo kann Er dieſe auch nur negiren auf dem Gebiete der Erſcheinung und für das geſchaffene Individuum. Daher darf dieſes auch nicht vorher vernichtet worden ſeyn, weil (in dieſem Falle) Gott den Menſchen gewollt und nicht gewollt hätte. Kurz: durch alles Opfern im alten Bunde konnte nichts anders bezweckt werden, als das (durch Sünde geſtörte) Verhältniß des Einzelnen zu Jehova wieder ſo herzuſtellen wie dasſelbe beſtehen ſollte. Wie ſollte Es aber beſtehen? Einem religiöſen Verhältniſſe in der Form der Sinnlichkeit, gebierte auch nur eine Thatſache in gleicher Form. Das verletzte Geſetz, das als Gerechtigkeit den Tod wirkte, konnte keine andere Genüge erheiſchen, als eine ſinnliche, d. h. eine ſtellvertretende Genugthuung. Dieſe Religionsform aber wies in ihrer Tiefe auf eine zukünftige Weiſe, in welcher zugleich die volle Vermittlung gegeben war. Sollte nämlich der Nexus zwiſchen Sünde und Tod wahrhaft aufgehoben werden; ſo mußte die Sünde in ihren Weſen vernichtet, auf ihren Boden angegriffen werden und zugleich das Individuum jenem Nexus in der Sündloſigkeit enthoben werden. Dieß aber war nur möglich, wenn das als Perſon (Geſchichte) auftrat, was im alten Bunde als Sache (Gemachtes) da geweſen. Die Opfernden (im alten Bunde) hatten daher das Bewußtſeyn wirklicher Vergebung für den jedesmaligen

Fall. Die Theilnahme am Opfer, war wirkſam bei entſprechender Gemüthsverfaſſung."

Und wir können — nach dem Vorausgeſchickten — noch hinzufügen: das Opfer war wirkſam auch ohne Glauben an den Verheißenen als Perſon und Geſchichte; ja ſelbſt ohne Glauben an ſein Werk, theils als beſonderen Strafact gefordert von der göttlichen Gerechtigkeit — theils als bezahlenden Sühnact geleiſtet für Andere.

Der Erlöſer alſo leiſtete in ſeinem Werke keine beſondere Strafe, d. h. keine von der göttlichen Gerechtigkeit, eigens geforderte und über ihn als Erlöſer eigens verhängte. Und doch iſt anderſeits Chriſtus doch wieder an die Stelle Adams getreten und hat mit ſeinem Gehorſame — die Folgen des erſten Ungehorſams getilgt. Iſt das keine Antinomie von der complicirteſten Art?

Der Schlüſſel zu ihrer Entwirrung liegt offenbar in der aufgeſtellten Unterſcheidung einer Stellvertretung im eigentlichen und uneigentlichen Sinne; wovon die neue Theorie jene für den alten, dieſe aber für den neuen Bund geltend machte, weil dort die Menſchheit noch auf der Stufe der (ſogenannten) Vorſtellung, hier aber bereits auf der des Gedankens (des Begriffs) zu ſtehen komme.

Geſetzt alſo den Fall: daß dieß Judenthum vor Chriſto ideeller geſtimmt geweſen; ſo hätte der damalige Opfercult ganz wegfallen können; wenigſtens hätten alle Gebildeten als Eingeweihte in den Begriff von Chriſto (als dem Verheißenen für die bloße Zukunft), ſich jenes Cultus mit Recht und Fug entſchlagen können.

Kann das kirchliche Bekenntniß zu dieſer Anſicht ſein Amen ſprechen? Es wird ſich zeigen. Beſteht die uneigentliche Bedeutung der Genugthuung darin: daß Gehorſam an die Stelle des Ungehorſams tritt; ſo ſtellt ſich auch zugleich folgende Frage ein: Auf welchem Wege kam das Individuum Jeſus zu jener Stellung, als eines zweiten Adams nach bibliſcher Bezeichnung? Etwa auf dem normalen einer geſchlechtlichen Fortpflanzung? Hievon weis die Schrift nichts, die wohl von einem Sohne der Jungfrau ſpricht, aber auch ohne dieſen hiſtoriſchen Zug als bloße Hülle für eine ſogenannte Idee hinzunehmen.

Jeſus iſt alſo durch Gottes directe Vermittlung in die Geſchichte eingetreten — d. h. durch ein Wunder im eigentlichen Sinne des Worts wie der erſte Adam, als Vereinweſen von Geiſt und Natur; wovon dieſe das natürliche Individuum ſo wenig als Product normaler Entwicklung, wie das Geiſterreich eine ihrer Monaden zur Verbindung mit dieſem hergab.

Für jenen Eintritt aber dürfen wir nach dem Grunde in dem Verſtande Gottes, d. h. nach dem Gedanken fragen, den Gottes Wille (Allmacht) in jenem Sohne der Jungfrau verwirklichte; Gedanken Gottes aber ſind dieſe nur in der Geſtalt der Ewigkeit (nach einem bekannten Ausdrucke), unter welcher ſodann auch alle Zeit zu ſtehen kömmt, folglich auch der alte nicht blos der neue Bund.

Aus dem Gottesgedanken als ſolchem (d. h. abgeſehen von ſeinem Inhalte) ergibt ſich alſo noch keine Zuſtimmung für die, auf die Zukunft allein beſchränkte Wirk-

ſamkeit des Erlöſers. Der Inhalt aber jenes Gedankens erhält ſeine beſtimmten Momente von dem Gedanken, den Gott vom Menſchen als Vereinweſen von Geiſtes- und Natur-Leben (ſammt dem gegenſeitigen Einfluſſe Beider) — als Schlußſtein im creatürlichen Univerſum, von Ewigkeit beſitzt. In Folge dieſes gegenſeitigen Antheils, den der Geiſt des Menſchen am Naturleben und dieſes am Leben des Geiſtes hat, iſt ein zweiter Stammvater — ein zweiter Anfang in der Geſchichte, denkbar. Und wie der erſte Adam ſich durch Zeugung zu einem Geſchlecht ausbreitet; ſo trägt ſich auch der zweite ohne Zeugung in daſſelbe Geſchlecht ein, was nach dem Sündenfalle nicht blos für ihn, ſondern auch durch die Vermittlung ſeines Gehorſams da iſt. Mit andern Worten: Unter dem zweiten Adam (als dem Inhalte des göttlichen Gedankens) ſteht das ganze Geſchlecht und ſeine Geſchichte in aller Zeit. Sein Werk in der Geſchichte, wirkt daher auf alle Geſchichte und ihre jedesmaligen Träger. Und da jenes Werk (aus hier nicht weiter auszuführenden Gründen) in die Mitte oder die Fülle der Zeit fällt; ſo iſt die Wirkung deſſelben für die frühere Zeit nothwendig eine Rückwirkung, wie für die nachfolgende eine Vorwärtsgreifende. Sie iſt in jener regreſſiven Richtung ſogar eine den erſten Adam nach dem Abfalle ergreifende und ihn im Leben (das Er negirt) erhaltende zu dem Zwecke: um das Subject des Erlöſungswerkes, den Menſchenſohn im Geſchlechte, möglich zu machen. Ehe Abraham war, ſagte dieſer ſelber, bin ich.

Warum ſollte nun derjenige, durch den das Geſchlecht eigentlich Geſchichte hat, nicht auch in der Ge-

ſchichte (vor ſeinem Eintritte in ſie, wie nach ſeinem Austritte aus ihr) d. h. überall ſich vorfinden und zwar von Gott ſelber in die Geſchichte eingeführt, ſowohl in der Form der Zeit als des Raums, die im alten Bunde als Prophezie und ſymboliſcher Cultus da ſtehen?

Das Daſeyn dieſer Formen und ihre Bedeutung erfährt nun allerdings ſeltener eine Beſtreitung, dafür aber deſto häufiger die Nothwendigkeit des Glaubens an Den, auf den jene Bedeutung ſich bezieht, für Jeden der eine Vergebung durch ihn ſucht. Wir fragen daher die Beſtreiter: Ob ſie vielleicht den Unglauben für jene, die ſie vom Glauben diſpenſiren, in Anſpruch nehmen, und zwar den poſitiven, als ein Nichtglauben wollen an Den, von dem als Meſſias ſie bereits Kunde haben? und machen ſie für den Fall einer bejahenden Antwort auf das Wort des Herrn aufmerkſam: „Wer nicht glaubt, iſt ſchon gerichtet, weil er nicht glaubt an den Namen des Eingebornen" das hier ohneweiters ſeine Erfüllung finden müßte, aus dem Grunde, weil der Ungläubige den einzigen Weg, den es in Gott für Uns gibt, nicht betreten mag. Jeder Andere dagegen, der die Vergebung ſucht, trägt darin ſchon den negativen Glauben (fides implicita) an den Erlöſer, der nothwendig in den poſitiven Glauben übergeht, wenn ihm die Kunde hievon zu Theil wird; die aber ſo wenig in ſeiner Gewalt ſteht, als die allſeitige Würdigung derſelben, nach eingetretener Mittheilung.

Die neue Theorie iſt daher wohl in ihrem Rechte, wenn ſie dem alten Opferculte eine ſühnende Kraft zuſchreibt, und ihm dieſe nicht abſprechen mag, wie jene,

die ihn als bloßen Schattenriß des Zukünftigen anſehen; allein — ſie iſt auch im Unrechte, wenn ſie jenen Cult ganz von der Zukunft ablöſt, und ihm in dieſer Abſtraction doch dieſelbe Kraft vindicirt, aus dem angeführten Grunde: „weil es für Gott keine Nothwendigkeit der Strafe und ihrer Vollziehung geben könne, die aus einem Geſetze herzuleiten wären; da Er keineswegs (wie wir Menſchen) unter einem Geſetze, wohl aber über denſelben ſtehe."

Wir ſtehen hiemit bei dem Raiſonnement der neuen Theorie gegen den Begriff der Strafe auf den ſich die alte beruht, welche die Sündenſtrafe als eine Vernichtung des Sünders (vorgebildet in dem Opferculte des Judenthums) geltend macht; die — vor Chriſti Erſcheinung wohl aufgeſchoben aber nicht aufgehoben geweſen, wie ſie auch factiſch am wahren Sündopfer auf Golgatha vollſtreckt worden ſey.

In dieſer Anſchauung liegt unſtreitig der Uebergriff: daß ſie die Vernichtung der Selbſtheit (deren Organ die Blutſeele des Sünders ſeyn ſoll) aus der Negation (Nichtanerkennung) der Ebenbildlichkeit (von Seite des Sünders zuerſt und darauf auch von Seite Gottes) ableitet.

Allein — in der Bethätigung der Freiheit hat ja der Urmenſch ſeine Ebenbildlichkeit anerkannt; wenn er auch dabei dem Willen Gottes im Verbothe nicht entſprach, ſondern ihm widerſprach, und wenn er auch jene Ebenbildlichkeit auch noch in andrer Weiſe hätte anerkennen können, die zugleich den Willen Gottes im Verbothe entſprochen hätte. — Es kann ſich daher auch kei-

neswegs um eine Vernichtung der Selbſtheit des Sünders handeln, die nothwendig mit der Vernichtung des freien Geiſtes ſelber (nicht bloß ſeines Organs) identiſch wäre. Allein (wie wir bereits Oben angedeutet haben), in jenem Widerſpruche gegen das göttliche Verboth lag zugleich ein Widerſpruch gegen jenen Willen Gottes, der in der urſprünglichen Schöpfung des Menſchen, (als der Syntheſe im antithetiſchen Weltganzen) offenbar geworden, zu welcher Offenbarung der verbietende Wille als ein Moment hinzutrat, um jene Offenbarung durch die Selbſtbeſtimmung des Menſchen zum Abſchluſſe zu bringen; da das urſprüngliche Wiſſen des creatürlichen Geiſtes um ſich als Seyn, noch kein Wiſſen um die Qualität desſelben ſeyn konnte, da jenes ganz unwillkürlich in ihm eingetreten war.

Die Negation von Seite Gottes konnte ſich demnach ebenfalls nur beziehen auf die Negation in der Selbſtbeſtimmung des Menſchen als eines Vereinweſens von Geiſtes- und Naturleben d. h. jene konnte nur eine Auflöſung dieſer formalen Einheit, nicht aber eine Vertilgung irgend eines Factors in ihr ſeyn. Auf dieſe Auflöſung iſt daher auch die Drohung zu beziehen: „Welchen Tages ihr davon eſſet, werdet ihr des Todes ſterben" — ein Wort, das allerdings geeignet iſt: den göttlichen Willen im Verbothe (zu eſſen vom Baume) zum bloßen Poenalgeſetze herabzuſetzen; aber auch nur in der Vorausſetzung: daß der Zuſammenhang zwiſchen den göttlichen Willen in der urſprünglichen Setzung des Menſchen und dem göttlichen Willen im ſpätern Verbothe, noch nicht eingeſehen wird.

Jene Drohung aber iſt nicht ſtreng in Erfüllung gegangen. Das Urpaar lebt nach der Uebertretung des

Geſetzes noch fort, und ſetzt ſich ſogar in eine Nachkommenſchaft fort. Es unterliegt dem Tode erſt nachdem dieſe geſichert daſteht, aus welcher endlich Jener Sproſſe aus dem Saamen des Weibes hervorging, von dem geſagt war: daß Er der Schlange den Kopf zertreten, d. h. daß Er es ſeyn werde, der da Schuld und Strafe der Urſünde aus dem Geſchlechte tilgt.

Sind wir vielleicht, durch dieſe Art und Weiſe die Drohung zu vollſtrecken, berechtigt zu der Behauptung der neuen Theorie: daß wir Menſchen wohl unter einem Geſetze, Gott aber über demſelben ſtehe?

Trat der Tod unmittelbar auf die Sünde ein; ſo war mit der Unmöglichkeit der Fortpflanzung auch der zweite Adam und ſein Gehorſam als Aequivalent des erſten Ungehorſams unmöglich gemacht. Die Möglichkeit aber zu beiden hatte ihren letzten Grund in der Idee Gottes vom Menſchen als Vereinweſen zweier Lebensprincipe in ihrem gegenſeitigen Einfluſſe, der es, ohne Widerſpruche Gottes mit Sich ſelber, allein möglich machte: daß in der natürlichen Descendenz des erſten Stammvaters ein zweiter ſich einſtellte, der an Jenem ſeinen natürlichen, wie Dieſer im zweiten ſeinen geiſtigen Stammvater beſaß. Gott ſelber alſo ſtand unter einem Geſetze; allein nicht unter ihm als etwas Aeußerlichen und Fremdartigen; denn jenes Geſetz war Er ſich ſelber, nachdem Er einmal den formalen Gedanken von Etwas Nichtabſoluten, als Moment ſeiner Selbſtaffirmation (dieſer Uroffenbarung ad intra) in der Weltſchöpfung (dieſer ſecundären Offenbarung ad extra) ſubſtanzialiſirt (hypoſtaſirt) hatte. Gott ſteht demnach auch zugleich über

dem Geſetze, weil Er als Creator über aller Creatur (als Geſetztes durch ihn) ſteht; aber auch unter jenem Geſetze als einem Momente ſeiner ewigen Gedankenwelt, deren Princip Er allein iſt, welches ſich in ihr ſeine Selbſtbeſtimmtheit gegeben hat.

Aus demſelben Geſetze ergibt ſich auch die Folge der Urſünde als Strafe (als verſchuldetes Uebel, nicht aber als willkürlich verhängtes, ſondern im Doppel-Weſen des Menſchen und in ſeinem Verhältniſſe zu Gott gegründetes). Der Zerfall desſelben in ſeine Elemente war der nothwendige Reflex vom Zerfalle und Abfalle des geiſtigen vom göttlichen Willen.

Gegen dieſe Anſicht läßt ſich keineswegs geltend machen: „daß in ihr Gott vorgeſtellt werde, als einmal den Menſchen wollend, das andremal ihn nichtwollend.“ Denn wenn auch Gott den Menſchen gewollt; ſo hat er ihn doch nicht ſo gewollt, wie Gott ſich ſelber will. Gott hat ſich, der Creatur gegenüber immer als Gott zu behaupten, und das geſchieht nicht etwa bloß in der Ausführung eines angedroheten Uebels (Strafe), ſondern auch in der Negation deſſen, was Ihn ſelber in ſeinem ausgeſprochenen Willen negirte, folglich in der Affirmation Seiner ſelbſt, im Gegenſatze zur negirenden Creatur. Jener zufolge konnte Gott dem zweiten Adam auch nicht das Geſchick erlaſſen, das dieſer mit dem Eintritte in die Geſchichte, zugleich auf ſich laden mußte; da grade in der freiwilligen Uebernahme desſelben nach dem Willen Gottes, das Materiale für ſeinen Gehorſam lag.

Daher ſagt auch die neue Theorie mit Recht: „Chriſtus hätte ſterben müſſen, immer und überall, wo er in der Geſchichte aufgetreten.“ Oder wenn ſie ſagt: „Chriſtus

hat für Uns und ſtatt Unſer gelitten, da er als Sündloſer, jeder Verurſachung ſeines Leidens fremd blieb."

Sollte denn aber dieſes ſein Leiden und Tod nicht aus einem Geſetze (wenn es auch kein bloßes Poenalgeſetz iſt) abzuleiten ſeyn? Iſt ſeine Auferſtehung vom Tode daraus abzuleiten, weil Er als der Sündloſe keineswegs unter der Folge der Sünde (dem leiblichen Tode) ſtehend, folglich auch als Getödteter im Kampfe mit der Sünde in ihrer höchſten Steigerung, nicht im Tode bleiben konnte; warum ſollte ſein Tod nicht aus der Relation Seiner Exiſtenz zu der des alten Adams begriffen werden? Konnte aber Gott den zweiten Adam weder den Kampf mit der Sünde noch den Tod erlaſſen; ſo iſt es abermal ein Moment in demſelben Geſetze, unter dem Gott ſteht: daß er ſeine Begnadigung nur durch das Verdienſt des Menſchenſohns, dem geſammten Menſchengeſchlechte und dem Einzelnen in ihm zumittelt. Mit andern Worten: daß ſelbſt Gott nur unter beſtimmten ſowohl objectiven als ſubjectiven Bedingungen, die Sünde erlaſſen konnte, folglich keineswegs ſchlechtweg, wie der Indeterminismus eines Duns Scotus behauptete.

Daher denn auch Chriſtus von Sich ſagen konnte: „der Vater hat dem Sohne alles Gericht überlaſſen, weil Er der Menſchenſohn iſt." Und ein andermal „damit ihr ſehet: daß der Menſchenſohn hienieden die Gewalt hat die Sünden zu vergeben; ſo ſage ich: Stehe auf und wandle."

Ueberdieß hat die alte Theorie auch darin fehlgegriffen: daß ſie die Sündenſtrafe im alten Bunde „als bloß aufgeſchoben, nicht aber als aufgehoben" ſich vorſtellte, weil jene das wahre Sündopfer noch in der Zu-

kunft zu treffen hatte. Dieſer Anſchauungsweiſe läßt ſich ohneweiters der Vorwurf machen: daß ſie noch auf dem ſinnlichen Standpuncte der Zeiträumlichkeit ſtehe. Denn ſie hat ſich in der That ſo wenig als ihr Kritiker zu dem Standpuncte (und ſeinen Bedingungen) erſchwungen, von welchem aus, Gott ſelber, die Entfaltung des Urmenſchen (nach dem Sündenfalle) in ein Geſchlecht, d. h. in eine Geſchichte desſelben als möglich erſchaut. *)

Auf dieſem Standpuncte fällt alle Rede von einer Aufſchiebung der Sündenſtrafe hinweg, da mit der Schuld des Ungehorſams auch die Strafe (im eigentlichen Sinne — als verſchuldetes Uebel) durch das Verdienſt des Gehorſams bis zum Tode, vom Geſchlechte als ſolchem gehoben iſt.

Wie der zweite Adam, als Bedingung des Geſchlechts und ſeiner Geſchichte nicht zu trennen vom Geſchlechte; ſo iſt dieſes auch umgekehrt nicht vom Verdienſte des Erlöſers zu trennen, hiemit aber zugleich dem fortlaufenden Tode im Geſchlechte der Stachel gebrochen, durch die Auferſtehung alles Fleiſches.

Die neue Theorie hat daher auch nicht Zuviel behauptet, wenn ſie der alten vorwirft: „daß in ihr Gott im alten Bunde der ungerecht Gnädige für die Geſammtheit; im neuen Bunde dagegen der ungnädig Gerechte für die Perſon des Menſchenſohnes geweſen

*) Dagegen ſteht der Kritiker auf dem moniſtiſchen Standpuncte des unbedingten Fortſchrittes in der Geſchichte; ohne zu ahnen: daß der Fortſchritt in dem gefallenen Geſchlechte unter einer ethiſchen Kategorie ſteht, und daher eben kein unbedingter zu nennen iſt. Die Kategorie aber iſt die Idee vom zweiten Adam.

ſey — daß Gnade und Gerechtigkeit ſich gegenſeitig aus dem Wege gehen u. ſ. w." Jene hat nur darin Zuviel behauptet, wenn ſie ſagt: „daß die Sünde doch factiſch unverſöhnt bliebe, wenn Gott das einzelne Individuum deßhalb als gerecht erklärte, weil Es glaube an den zukünftigen Erlöſer."

Wir haben bereits oben vom Glauben, als Bedingung der Verſöhnung geſprochen, und haben hier nur noch etwas hinzuzuſetzen, was der neuen Theorie nicht aus dem Sinne fallen kann, weil es ihr noch nicht in den Sinn gekommen iſt. Im einzelnen Menſchen nämlich, iſt das Individuum wohl von der Perſon zu unterſcheiden. Als Jenes ſteht er nothwendig in gewiſſer Beziehung unter dem Segen der Erlöſung, inſofern dieſe ſo wenig, wie das Individuum ſelber, vom Geſchlechtsganzen zu trennen iſt. Ihr verdankt Es ja ſeine factiſche Exiſtenz nicht minder als Adam — ſein natürlicher Stammvater nach dem Abfalle. Das hindert aber anderſeits gar nicht: daß der Menſch als Perſon unter dem Fluche des alten Adams ſtehen bleibt, wenn er nämlich ſich nicht entſchlüßt: den Weg des neuen Adams, als des geiſtigen Stammvaters zu betreten; was nur geſchieht durch eine „dem Opfercultе entſprechende Gemüthsverfaſſung" die keineswegs im bloßen Glauben (als theoretiſchen Fürwahrhalten einer noch zukünftigen oder einer ſchon verklungenen Thatſache), ſondern auch in einer Geſinnung des Geiſtes beſteht, in der jenes Glauben an die Liebe Gottes, als Gegenliebe ſich bethätigt — das Wahrhalten in das Wahrmachen, Bewähren übergeht.

Dieß ſind unſre kritiſchen Bemerkungen über die Hauptmomente dieſer in der Mitte zweier Extreme ſte-

henden Theorie. Ueber Nebenmomente wäre wohl noch einiges zu erinnern, wie z. B. über die Behauptung: daß Gott die Sünde nur auf dem Gebiethe der Erſcheinung und für das ſündige Individuum zu negiren habe, da ſie für Gott keine Exiſtenz an ſich habe *); aus welcher Behauptung ſodann gegen die alte Theorie gefolgert wird: daß jenes Individuum nicht vernichtet werden könne, weil ſonſt jene Negation unmöglich gemacht werde.

Die Sünde exiſtirt allerdings nicht Anſich, da der Geiſt (das Subject der Sünde) in ſeinem Anſich das unbeſtimmte Princip iſt, das eben in der Bethätigung ſeiner Freiheit ſich ſeine Beſtimmtheit gibt, dieſe mag nun entweder gegen oder für das Geſetz ausgefallen ſeyn. Allein auch die geſetzwidrige Beſtimmtheit des Geiſtes iſt nicht bloße Erſcheinung ohne Seyn, ſie iſt daher auch mehr als ein Anſich exiſtiren, weil in ihr der Geiſt ſein Anſich zum Fürſichſeyn aufgehoben hat; ein Vorgang zugleich, den Gott ſelber reſpectiren muß, wenn er ſich als Creator der Freiheit nicht widerſprechen will.

Darin liegt nun auch der einzige Grund ſowohl von der Unerlösbarkeit des Geiſtes im Reiche der reinen Geiſtigkeit, als auch von der Unvertilgbarkeit desſelben bei aller Unerlösbarkeit.

Deſto weniger aber kann die Vernichtung im eigentlichen Sinne in dem Reiche der Menſchheit gedacht

---

*) Derlei Aeußerungen verrathen abermal und gar nicht unbeſtimmt den moniſtiſchen Standpunct in der Speculation, auf dem Gott als abſolutes Princip das Anſich des geſammten Daſeyns iſt, alles Andre folglich Erſcheinung desſelben.

werden, ausgenommen in abstracto d. h. wenn man überſieht oder gar nicht einſieht: daß die Erlöſung hier allein möglich und wirklich iſt, durch den Antheil des geiſtigen Factors an dem Gattungs- und Geſchlechtsleben der Natur, und dieß als Folge der Idee Gottes vom Menſchen als der Syntheſe von der Antitheſe im creatürlichen Univerſum. Wir können aber dieſe Nebenbemerkungen nicht fortſetzen, weil wir zum Schluſſe noch auf eine Anwendung aufmerkſam machen wollen, welche die beſprochene Stellvertretung als ſinnliche Form der Religion, ſogar innerhalb des Chriſtenthums als der geiſtigen Form erfahren haben ſoll.

Man hat nämlich in neuerer Zeit das Weſen des Katholicismus (gewöhnlich Romanismus genannt) dahin beſtimmt: „daß es beſtehe in der noch ungelöſten, ungeſchiedenen Einheit von Kirche, Staat und Wiſſenſchaft. Es war der Anfang der weltgeſchichtlichen Entwicklung, in welcher ſich die Kirche ihr wahres Verhältniß zu Staat und Wiſſenſchaft bereitete. In jener Einheit aber konnte keines dieſer Gebiethe zu ſeinem Rechte kommen. Dagegen drängt ſich ein Gemiſch von dieſen Dreien, als Kirche hervor, nämlich die Stellvertretung Chriſti durch das katholiſche Prieſterthum, welches gegen jedes Gebieth, gleich bevormundend und hindernd ſeine Selbſtſtändigkeit verfährt. Chriſtus wird als Idee, durch Stellvertretung und Symbolik gegenwärtig gemacht, ſeine wirkliche Gegenwart alſo verkannt und überſehen."

Daraus ergibt ſich nun für den Romanismus im Ganzen folgendes Verhältniß zu ſeinen einzelnen Gliedern. „Die römiſche Kirche als ſolche trägt nicht die

Objectivität des Glaubens, ſondern nur des Fürwahrhaltens und der damit verbundenen Werkgerechtigkeit in ſich, (im Glauben wird Chriſtus erlebt und erfahren als ein Gegenwärtiger — als einen blos Dageweſenen denkt Ihn nur der Katholik). — Aber die (durch die Taufe dem Einzelnen wirklich zugekommene (vom Romanismus verkannte) Gegenwart Chriſti, iſt der Grund, weßhalb in den Einzelnen, der Glaube, Wahrheit und Wirklichkeit gewinnen kann. Dieſer Glaube (an die Lebensgemeinſchaft des gegenwärtigen Herrn der Herrlichkeit) erwacht und genährt iſt die eigentliche Kirche, d. h. das objective Moment, welches aber als ſolches, im Romanismus nicht zu ſeiner objectiven Erſcheinung kommen kann."

Daraus folgt nun: „daß jeder fromme, römiſch katholiſche Chriſt, die Wahrheit ſeines geiſtigen Lebens aus der Gegenwart Chriſti nimmt, und daß er hiemit ſchon über das Gebieth des Romanismus hinaus iſt." — Dieſe Transſcendenz des Einzelnen über das Auctoritätsgebiet ſeiner Kirche wird nun in dreifacher Weiſe angegeben.

Einmal kömmt dem Einzelnen, die gläubige Ueberlegenheit ſeines Geiſtes über ſeine Kirche gar nicht zum Bewußtſeyn.

„Ein andermal iſt ſie eine bewußte Differenz mit der Auctorität der ſichtbaren Stellvertretung Chriſti. Hier ſchlüßt ſich das Gemüth gewöhnlich in einem einſeitigen Subjectivismus zuſammen, artet aber auch oft zur Secte aus.

Endlich finden ſich — durch die ganze Zeit des Romanismus hindurch, auch immer ſolche, die in der bewußten Gegenwart Chriſti (alſo in der Wahrheit eines objectiven Glaubens) gegen die angemaßte Objectivität menſchlicher Stellvertretung proteſtiren. Sie wollen aber nicht das Gebieth des kirchlichen Bodens verlaſſen, ſondern daſſelbe zum wahrhaft kirchlichen reformiren.

Sie wollen nämlich das Bewußtſeyn aller Einzelnen erheben in die lebendige Auctorität Chriſti, und ſo die wahrhaft objective Glaubensurſache dem Geſammtbewußtſeyn nahe bringen. Und dieſe ſind eigentlich die Proteſtanten vor der Reformation.

In dieſer dreifachen Weiſe alſo kündigte ſich in der alten Kirche das wahre Leben der Kirche an, welches ſich endlich durch eine geſchichtliche Kriſis zu ſeinem Rechte verhilft, und dieſe Kriſis iſt der Proteſtantismus, und der Act ihrer Verwirklichung iſt die Reformation.

Dieſe läßt nun eine allgemeine und beſondere Betrachtung zu.

„Nach jener iſt das frühre Einzelbekenntniß von der wahrhaften Gegenwart Chriſti ein Gemeinbekenntniß geworden und hiemit die innerlich verborgene Kirche in die äußere Geſtaltung herausgetreten. Hierin liegt der göttliche Character des Proteſtantismus. Die Reformatoren waren reine Werkzeuge des göttlichen Willens, durch welche der Herr ſelber, ſeine Kirche als die einige und ewige, weiter entwickelte.

Die beſondere aber hat es mit dem Princip des Proteſtantismus zu thun, daß nämlich das Wort: Chriſtus iſt der Sohn Gottes und die Gerechtigkeit iſt die aus dem Glauben, als Symbol heraustritt, wodurch das Leben mit dem Leben Chriſti verknüpft wird, und ſomit Chriſtus die alleinige Auctorität, der gegenüber alle menſchliche Auctorität vernichtet iſt. *) Hierin liegt zugleich der wahre Gegenſatz des Proteſtantismus zum Romanismus. Kurz: Was in dieſem bloß Stellvertretung, und hiemit äußeres Fürwahrhalten war, das iſt in jenem wirkliches Factum und hiemit Glaube. Dieſer aber iſt die einzig wahre Geſinnung für alles Handeln. Daher läßt ſich auch der Gegenſatz Beider ſo faſſen: „der Romanismus thut die Werke um der Seligkeii willen, der Proteſtantismus dagegen aus Seligkeit. Dort iſt das Motiv des Handelns Selbſtſucht und Eitelkeit, hier iſt es die Dankbarkeit für die unverdiente Gnade in Chriſto."

---

*) Eine Paralellſtelle zu dieſer findet man in der 18. Vorleſung von Thierſch über Katholismus und Proteſtantismus: „Chriſtus, vor dem die Reformatoren ergriffen waren, ſollte Alles ſeyn; aber in dem ſie es dahin bringen wollten, kamen ſie in die Gefahr des Irrthums: daß nun die Kirche nichts mehr ſeyn ſollte, damit Chriſtus alles bleibe." Sie haben aber jene Gefahr ſo wenig beſtanden, als die frühere in der Wiſſenſchaft, von welcher Thierſch fortfährt, in den Worten: „Es war dieß ganz daſſelbe Verhältniß, wie wenn ſie, um die Wirkung des Erlöſers und ſeiner Gnade im Einzelnen zu verherrlichen, dieſelbe dem freien Thun des Menſchen ſo entgegenſtellten: daß dieſes in einen abſoluten religiöſen Fatalismus übergehen ſollte."

Aus dem angeblichen Principe des Proteſtantismus werden nun endlich die nothwendigen Conſequenzen gezogen. „Zunächſt macht die Gegenwart Chriſti (ins Geſammtbewußtſeyn aufgenommen) jeder Stellvertretung und jeder menſchlichen Auctorität ein Ende.“

„Das geiſtliche Amt iſt daher nur noch das der Verkündigung, welches den (im Wort und Sacrament gegenwärtigen) Chriſtus, als dieſen Gegenwärtigen der Gemeinde vorhält. Es hat das göttliche Wort (Symbol) als Glaubensurſache, dem Leben der Gemeinde darzubringen.

Neben dieſer wahren Stellung des Amtes, tritt auch die heilige Schrift (als das Lebensbild des gegenwärtigen Chriſtus) in ihr normirendes Anſehen ein; woran der daſeynde Glaube ſich in einzelnen Lebenszügen auseinanderfaltet, und daher mit der Schrift unauflöslich verbunden iſt. Dieſe ſchützt alſo den Glauben in ſeiner Freiheit, daß er nicht wieder unter Menſchenſatzungen zurückfällt.“ *)

Zur Glaubensfreiheit gehört daher ein doppeltes: „Es muß zuerſt das Glaubensobject (die göttliche Thatſache in Wort und Sacrament) verkündet, und ſo angebothen werden zum (gläubigen) Erleben oder Erfahren. Sodann muß jedem Einzelnen geſtattet ſeyn: in dieſes Glaubensobject, ohne menſchliche Vermittlung, mit ſeinem Erfahren einzutreten. Die

*) Von Satzungen der Menſchen kann freilich keine Rede mehr ſeyn, wo das freie Princip in Ihnen, als der Geiſt Gottes (als der heil. Geiſt) behauptet wird.

Freiheit wäre alſo vernichtet, wenn der Einzelne gezwungen würde: daß er das göttliche Leben ergreifen müſſe, oder wie er daſſelbe mit ſeinem Leben zu ergreifen habe."

Endlich iſt durch die Herſtellung des Wortes neben der Schrift, auch die Wahrheit des Sacramentes gerettet. „Iſt Chriſtus der bleibend gegenwärtige in der Gemeinde, ſo kann er nicht mehr im Abendmahle magiſch citirt werden; ſondern daſſelbe iſt nunmehr die Geſtalt, in welcher (wie in der Taufe und im Worte) ſein Leben als offenbares da iſt. In — mit — unter dem Brode und Weine empfangen wir das wahrhaftig gegenwärtige Leben Chriſti, ohne daß dieſe Lebensmittheilung zugleich das immer ſich erneuernde Opfer für jede einzelne Sünde wäre, wie im Romanismus; ſondern der ſich uns Mittheilende iſt der einmal am Kreuze geſtorbene und ewige Erlöſung erfundene, deſſen Gnadenbeſitz uns im Glauben erzieht, erhält und beſtätigt."

„Hat ſich aber die Kirche (als die objectiv göttliche Sphäre) zu ihrem Rechte verholfen; ſo tritt nun auch das Geſammtleben in die Sphären des chriſtlichen Thuns und des chriſtlichen Denkens ein, und die Gebiethe des Staats und der Wiſſenſchaft ſichern ſich ihre Freiheit. Daher gibt es nur im Proteſtantismus (wo die ungelöſte Einheit der drei Momente in ihre Unterſchiede herausgetreten iſt) freie Staaten und freie Wiſſenſchaft. Im Proteſtantismus erblicken wir daher auch das Geſetz der hiſtoriſchen Entwicklung, die Aufgabe der Geſchichte der Kirche, verwirklicht. Dieſe aber iſt: Sich ſelber zu den Gebiethen des Staats und der Wiſſenſchaft, ihr wah-

res Verhältniß zu bereiten. Die Geſchichte der Kirche iſt die Geſchichte des Herrn in ſeiner gleichbleibenden Geſtalt in der Weiſe: wie Staat und Schule zu ihm ein Verhältniß haben. So iſt das Object des Glaubens, vom Anfang an das Eine und ſelbe göttliche, gegenwärtige Leben Chriſti. Ebenſo iſt vom Anfang an, die Art und Weiſe: das Glaubensobject ſich anzueignen, dieſelbe geblieben; und nur das Verhältniß von Kirche, Staat und Wiſſenſchaft iſt ein andres und wahreres geworden, worin zugleich die Einheit der Kirche beſtätigt wird. Denn der Romanismus iſt der Anfang der Kirche, und der Proteſtantismus der Fortgang derſelben Kirche. Jener hat daher auch, ſeitdem Eintritte des Letztern keine hiſtoriſche Aufgabe mehr zu löſen, und ſeine Beſtimmung von Nun an keine andere als durch den Proteſtantismus überwunden zu werden."

„Dieſer Sieg aber wird kein äußerer ſeyn, da das Princip des Proteſtantismus ihn innerlich auflöſen wird, welcher Auflöſungsprozeß auch weiter fortgeſchritten iſt, als der äußere Schein erkennen läßt; denn ſeine beſten wiſſenſchaftlichen Kräfte ſind bereits vom proteſtantiſchen Leben durchdrungen, und bahnen tiefre Anſchauungen des Evangeliums an. Seinen ſtärkſten Halt hat er daher auch nicht mehr in ſich ſelber, ſondern in ſeinem Gegenſatze zum Afterproteſtantismus, welcher kirchlich unter ihm ſteht. Der Character desſelben wird folgender Weiſe geſchildert: „daß er der Objectivität der Auctorität Chriſti, die Willkür der Subjectivität entgegenſetzt. Er iſt nicht bloß frei von menſchlicher Bevormundung, ſondern auch von der Auctorität Chriſti (des Gegenwärtigen in Wort und Sacrament) mit-

hin nicht wahrhaft frei, weil frei vom Glauben. Er macht nicht den Fortſchritt von der falſchen Objectivität im Romanismus, zur wahren im Proteſtantismus. Ihm iſt Chriſtus ein vergangener, und der Glaube daher auch nur ein verſtändiges Fürwahrhalten des Inhaltes im Chriſtenthume, daher er auch die Seligkeit durch Werke anerkennen muß. Der Afterproteſtantismus ſteht alſo mit dem Romanismus ganz und gar auf demſelben Boden, und der Unterſchied beider iſt nur dieſer: daß der Romanismus die ſubjectiven Anſichten durch Auctorität bindet, und dadurch ein kirchliches Gemeinleben möglich macht; jener aber die Auctorität verwirft, und ſo jede kirchliche Gemeinſchaft unmöglich macht." — Uebrigens wird gar nicht in Abrede geſtellt: daß dieß Afterweſen die Wahrheit der Kirche bedrohe, und daß dieſe dagegen die Selbſtſtändigkeit ihres Gebieters zu ſchützen habe, und zwar durch die ſymboliſchen Bücher oder den ſymboliſchen Lehrbegriff. Wie nun der wahren Kirche bisher dieſer Schutz gelungen, und Warum er ihr nicht beſſer gerathen iſt, das mögen unſre Leſer ſelber nachleſen in der Schrift von H. Karſten „Grundlehren der populären proteſtantiſchen Dogmatik für gebildete Proteſtanten zum Verhältniß der kirchlichen Fragen der Gegenwart in Vorleſungen über Proteſtantismus und Kirche. Roſtok. 1847."

Zeitkundige Leſer werden uns wohl verzeihen: daß wir ihnen den Triumphzug des Proteſtantismus unter Poſaunen Schall und geöffneter Bundeslade um die Mauern des chriſtlichen Jericho ſo umſtändlich mitgetheilt haben. Etwas aber verzeihen wir uns ſelber nicht nämlich: daß wir nicht an die Stirne unſers Berichtes, fol-

gende Stelle des Verfaſſers als Motte geſchrieben: „Die Geſchichte der Kirche iſt die Geſchichte des Herrn.“ Denn der Herr ſelber hat ſich „im Romanismus in die Knechtgeſtalt abermal begeben, um das Wunder ſeiner fortwährenden Gegenwart, in eine natürliche Entwicklung einzuleiten, das Weſenhafte des Chriſtenthums zugleich zum Naturverlauf werden zu laſſen.“ Dieſer iſt nun eben „die vom Herrn gewollte Ordnung“ von der Unbeſtimmtheit zur Beſtimmtheit in auseinandergetretenen Unterſchieden, fortzuſchreiten. Nach jener Stelle nämlich fällt alle Schuld der Irrthümer und Einſeitigkeiten auf den Herrn ſelber, nicht aber auf ſeine Bekenner; hiemit aber ſind dieſe zugleich entwaffnet, wenn ſie ja vielleicht Miene gemacht hätten: dem vorliegenden Sündenregiſter, ein zweites entgegenzuſtellen, etwa aus der berichtigten Schrift: der Proteſtantismus in ſeiner Selbſtauflegung von Binder, oder aus der weltbekannten, aber anonymen Schrift: der deutſche Proteſtantismus — oder — aus der zwiſchen beiden ſtehenden von Thiele: die Knechtsgeſtalt der evangeliſchen Kirche; wobei ſich jedem die Bemerkung von ſelbſt gemacht haben würde: daß auf dieſe Weiſe, der Herr der Herrlichkeit, aus der Knechtsgeſtalt gar nicht herauskomme; ſeine Bekenner daher auch alle Urſache hätten: über der gegenſeitigen Ruhmredigkeit die Schmach Ihres gemeinſamen Herrn und Meiſter nicht zu vergeſſen, der allein jede der beiden Ordnungen gewollt hat; wenn auch dieſes Wollen zuletzt unter einem Geſetze ſtehen ſollte, das auf Ihm, wie ein Fatum laſtete. Denn ſo leſen wir Seite **211.** „Der Romanismus iſt die Kirche des Geſetzes, darum mußte ſich auch hier wiederholen, was geſchrieben ſteht:“ da wir Kinder waren, waren wir Gefangene unter äußerlichen Satzungen. — Es ſollte die

Wahrheit: Chriſtus iſt Gottesſohn, zuerſt nur welthiſtoriſches Bewußtſeyn werden; die Völker, der falſchen Weisheit des Heidenthums ergeben, ſollten unter der Auctorität allmälig zur Freiheit des lebendigen Glaubens gezogen werden. Darum mußten auch alle ſtaatlichen und wiſſenſchaftlichen Momente in dieſer Dienſtbarkeit gebunden bleiben, und in eine Bahn hinein genöthigt werden, auf welcher jedoch für ſpätere Entwicklung und Selbſtſtändigkeit, Raum gelaſſen war. Dieſen keineswegs zufälligen Prozeß durchzuführen, war Aufgabe des Romanismus."

Endlich dürfen die Leſer nicht vergeſſen: daß der Verfaſſer ausdrücklich ſagt: „daß die Gegenwart Chriſti ſelbſt im Romanismus nie gefehlt, nie zurückgetreten, ſondern bloß verkannt ſey." Ja ſelbſt dieſes Verkennen iſt als ein unausbleibliches geſchildert. Denn woher ſoll der Gemeinde das Bewußtſeyn von der Verſchiedenheit der drei Elemente kommen; wenn nicht das ungeſchiedene Ineinander derſelben, ihr erſtes Gemeindeleben ausmacht?

Iſt aber die Gegenwart Chriſti einmal überſehen (heißt es weiter); ſo muß dieſelbe von der Gemeinde erſetzt werden durch Stellvertretung, damit eine Kirche überhaupt möglich werde und hiſtoriſchen Beſtand habe.

Nach dieſen Worten ſtammte zwar das Prieſterthum nicht unmittelbar von Chriſto, ſondern von der Gemeinde; allein was zählt dieſer ihr Wollen, ſo lang es heißt: „dem in Wort und Sacrament daſeynden Chriſtus, unterliegt zuerſt die Gemeinde im Leben und Erfahren, damit ſie hernach eine in Ihm denkende und handelnde ſey."

Doch wozu ſo viel Worte, um den Herrn der Kirche abermal zur Würde eines Agnus Dei im ſchlechteſten Sinne des Wortes zu verhelfen; da er dießmal die Sünden der Weltkirche, als ſeine eigenen im ſtrengſten Sinne zu tragen hat.

Der Hauptzweck unſres Citates war ja nur: Jene Anſicht in das rechte Licht zu ſtellen, nach welcher nicht bloß in der vorchriſtlichen Zeit ſondern im Chriſtenthume ſelber (dieſer abſoluten Religion) eine ſinnliche Form der Stellvertretung Statt finde aus dem Grunde: weil auch hier das Weſen der Religion entweder noch nicht vorhanden, oder das vorhanden Geweſene irgend wie abhanden gekommen ſey.

Unſerer Abſicht zu Folge müſſen wir daher vor Allem unterſuchen: Ob das Prieſterthum im Romanismus, dem unmittelbaren Verkehre des Einzelnen mit dem (im Wort und Sacrament) daſeynden Chriſtus ſchlechthin hinderlich ſey? Antwort hierauf gibt folgende Stelle in den genannten Vorleſungen S. 216.

„Das Höchſte, was die Stellvertretung darſtellen kann, iſt nicht etwa: daß ſie ſich ſelber zur Gegenwart Chriſti mache (das wäre Gotteslästerung und Blasphemie der letzten Zeit); ſondern daß ſie die Gegenwart Chriſti hervorbringt, d. h. wirklich macht und zwar durch magiſche Citation, und dadurch ſich in der Wahrheit ihrer Auctorität aufzeigt.“

Allein — wodurch bringt denn ihr Evangeliſchen die Gegenwart Chriſti, z. B. in der Taufe hervor?

Doch wohl nur durch den Auftrag Chriſti, in Folge deſſen Chriſtus nun ſich ſelber einſtellt, um den Verkehr mit dem Getauften möglich zu machen. Aber auch der Prieſter iſt kein Geiſtbeſchwörer und Chriſtusbanner; ſondern ſein Wort eben nur das Glockenzeichen in der Zeit für einen Vorgang, der jenſeits unſerer Zeiträumlichkeit liegt und nach der Verheißung Chriſti und durch ſeinen Willen, in das Dießſeits herübergreift.

Es heißt ja ferner ausdrücklich: „Was geglaubt werden d. h. mit dem Leben als Leben erfaßt werden ſoll, muß gegenſtändlich vorhanden ſeyn.“

Man könnte daraus, mit Rückſicht auf den Umſtand der Kindertaufe ſchlüſſen: daß ihr das Sacrament des Altars nur als ein Complementum der Taufe anſehet, weil für den Erwachſenen von der Taufhandlung nichts gegenſtändliches mehr da ſey.

Aus all den Angeführten nun wird ſo wenig eine Nothwendigkeit eingeſehen zur Abolirung, wie eine zur Erweiterung des Prieſterthums in die Allgemeinheit desſelben. Der Grund alſo von beiden muß tiefer liegen, ſey es nun, daß dieſer von den Evangeliſchen gewußt oder nicht gewußt wird.

Es iſt bei dem Verfaſſer obiger Vorleſungen die Anſicht vom Prieſterthume als unvollkommener Kirchenform deſto mehr auffallend, als er doch nach Seite 63 das Geſtändniß macht: „daß der Geſchichte und Entwicklung der Sünde von Anfang an, die objective Gnadenthat Gottes zur Erlöſung nebenher gehe.“

Sehr wahr! aber der Grund davon, worin kann er liegen, wenn nicht darin: daß das Menſchengeſchlecht überhaupt nur deßhalb Geſchichte hat, weil es einen Erlöſer als zweiten Adam beſitzt. Iſt aber dieß ſein Vorzug; nun ſo kann es ihm auch nicht zur Makel angerechnet werden: wenn Es den Herrn ſeiner Geſchichte, auch in allen Zeiträumen derſelben, auf die jedesmal entſprechende Weiſe, gegenſtändlich haben will, oder wenn ihm Derſelbe eben ſo gegenſtändlich gemacht wird, wie ihm bereits die Sünde gegenſtändlich gemacht worden iſt, von jenen Rüſtzeugen Gottes: durch welche Er den Doppelruf ſeiner Liebe an das Geſchlecht ergehen ließ: „Ihr ſeyd elend — aber Euch ſoll geholfen werden,“ ein Ruf der im erſchienenen Gottesſohne ſein Ziel und ſein vollſtes Verſtändniß findet.“ Oder — ſollte vielleicht mit dem Eintritte dieſes Verſtändniſſes, die Vergegenwärtigung durch Gegenſtändlichkeit (d. h. die Stellvertretung) überflüſſig gemacht ſeyn? Das ſollte wenigſtens von denen nicht bejahet werden, die das Weſen der wahren Kirche vom Afterproteſtantismus bedroht finden, weil dieſer die Auctorität Chriſti als die alleinige läugnet, und dafür die Auctorität des Geiſtes an die Stelle Jener ſetzt; allerdings eine Kühnheit, die unter andern Gründen auch noch darin einen haben mag: daß ihr jene alleinige Auctorität ohne alle Gegenſtändlichkeit, einer geſpenſterhaften Unſichtbarkeit verfallen zu ſeyn ſcheint.

Allein — grade in dem Gerede von der alleinigen Auctorität Chriſti in der Kirche, das vom heiligen Geiſte in ihr und von ſeinem Verhältniß zum Erlöſer, keine Silbe verlauten läßt (als wäre das Erlöſungswerk nur die Privatangelegenheit eines väterlich geſinnten

höchſten Weſens, nicht aber des dreieinigen Gottes) liegt für Uns ein Fingerzeig: daß auch unſer Inculpant einem Afttertheismus verfallen ſeyn könne, d. h. einem Theismus, der ſeine Impotenz von jeher darin bewieſen: daß er unter den Thätigkeiten des abſoluten Princips, ſich keine ſchöpferiſche zu denken vermag, und daher bemüßigt iſt: Alle Offenbarungen Gottes unter der Categorie der Emanation zu faſſen. In ſolch einer Anſicht vom Verhältniſſe Gottes zur Welt könnte allerdings die Stellvertretung des Erlöſers keine Stelle finden. Dieſe findet daher auch in reinem Geiſterreiche nicht Statt (wie es auch in dieſem keine Erlöſung gibt); geſetzt auch, daß dieſes als der Inbegriff aus Gott entlaſſener Monaden gedacht würde; wohl aber in der Menſchenwelt in Folge des Antheils, den hier die Geiſtweſen am Leben der Natur nehmen.

Doch wir wollen auch den Verfaſſer ſelber reden laſſen, um unſere Vermuthung entweder zu entkräften oder zu bekräftigen.

In der ſechsten Vorleſung über Erlöſung als objective Thatſache liest man Seite 82: „Daß in Chriſto die ganze Wahrheit der Menſchheit, in ihrer ungeſchiedenen Einheit mit dem göttlichen Seyn, liege; ſo daß Er entweder der Sohn Gottes, oder der ſeyn müßte, der ein ſolches Bild Gottes geſchaffen hätte.“ Unter die Patripaſſianer iſt alſo der Verfaſſer nicht zu zählen.

Ferner leſen wir Seite 86: „Die Einheit der Individualität iſt der Geiſt. Dieſer muß zuvor erkannt ſeyn, damit mir die Perſönlichkeit in der Totalität ihres Seyns — vertraut werde. Dieſer Geiſt Chriſti

aber iſt das Leben Gottes in Ihm und zwar als ein ſtetiges ununterbrochenes.“

Bei Uns andern, ſoll nämlich dieſes Leben ein durch die Sünde unterbrochenes ſeyn; wie wir gleich hören werden. Nach dieſer Stelle würden die andern Menſchen ſich von Chriſto dadurch unterſcheiden: daß die Stelle des creatürlichen Geiſtes in Jenen von Chriſto; bei Chriſto aber vom göttlichen Geiſte beſetzt wäre. Wenn aber der Geiſt in Jenen ebenfalls Geiſt vom göttlichen Geiſte ſeyn ſollte; worin beſtünde dann der Unterſchied? Sollen wir S. 90 die Antwort darauf finden, wo es heißt: die Menſchheit des Erlöſers zeigt uns nicht die bloße Sündloſigkeit des erſten Adams; ſondern die Gottmenſchheit des Eingebornen vom Vater;“ ſo würde dies zur Annahme des Geiſterreiches als eines Inbegriffes von Abſtufungen göttlicher Entlaſſungen führen, unter denen die höchſte gleichſam als das Pleroma aller übrigen vorzuſtellen wäre, und daher als das vollkommne Gegenbild Gottes, wodurch dieſer zum Urbilde für dasſelbe, wie dieſes anderſeits wieder zum Urbilde für die andern Abbilder unter ihm wird. Die alte Scholaſtik nannte dieſe Letzteren allein — geſchaffene Geiſter, ihr Urbild aber den unerſchaffenen Gott deßhalb, quia Deus facere Deum non potest. In jener Abſtufung liegt vielleicht auch am Ende gar die Möglichkeit der Sünde, deren inneres Weſen (S. 19.) das gebrochene Leben Gottes in Uns iſt — oder auch die getrübte Ebenbildlichkeit Gottes. Denn (nach S. 18.) beſteht die ungetrübte darin: „daß das Gottesbewußtſeyn durch das ganze Leben des Menſchen vom Anfange bis zum Ende, als eine ſtettige Lebendigkeit, das ganze Seyn des Menſchen erfülle. In dieſer Erfülltheit ſind alle Kräfte und Func-

tionen des Menſchen nur dienende Organe des göttlichen Lebens in Ihm, welche vom Centrum des Geiſtes (der Gottesgemeinſchaft) wie Strahlen nach allen Seiten aus gehen und ſo das Bild Gottes im inwendigen Menſchen auch in ſeiner äußeren Erſcheinung wiederſpiegeln."

Demnach wäre Gott nur als das gemeinſchaftliche Centrum aller Menſchengeiſter und dieſe nur als Lebenspuncte in der Peripherie anzuſehen, zu welcher jenes ſich erweitert, und in der Verbindung mit ihr ſein eigentliches Leben beſitzt.

Allein — wie ſtimmt damit überein, was wir S. 20. vom Urſprunge der Sünde leſen: „Wir können darüber nur ſo viel ſagen: daß ſie nicht aus Gott entſtanden ſeyn könne, weil wir ſonſt Gott zum Schöpfer des Böſen machen müßten. Sie iſt alſo unſre That und damit unſre Schuld zugleich." Von ihr (als Ur- oder Erbſünde) heißt es weiter: „daß ſie eine That der Menſchheit ſey und daß der Einzelne als integrirender Theil der Gattung nothwendig in jener That beſchloſſen ſey; und daß Er frei davon nur dann ſeyn könnte, wenn er ſich außerhalb jenes Zuſammenhanges zu ſtellen vermöchte." — Daher wird auch (S. 27.) die wirkliche Sünde (des Einzelnen als ſolchen) „die fortwährende Erſcheinung der Urſünde und dieſe als Erbſünde, der hinreichend nothwendige Grund zu jeder wirklichen Sünde genannt." Hieher gehört noch, was (S. 31) über den Unterſchied des Guten vom bürgerlich Gerechten geſagt wird. „Was nicht aus Gott gewollt (gewirkt, gelaſſen) wird, das hat zum innerſten Lebensprincipe den Egoismus. Seine Formel iſt die falſche: weil ich Sittliches will und thue, thue und will ich Göttliches. Das Chriſtenthum aber kennt

kein Drittes zwiſchen dem reinen Leben aus Gott (dem wahrhaft Guten) und zwiſchen dem gebrochnen Leben aus Gott, was ebenfalls den Namen Gut verdiente."

Aus dieſen Stellen erhellt einſtweilen ſo viel: daß über den Naturcharacter des Menſchen, ſein geiſtiger ganz vergeſſen worden; ſonſt könnte ja die Erbſünde als Urſünde nicht als der nöthigende Grund aller perſönlichen Sünde aufgeſtellt werden. Dieſe Auffaſſung aber des Verhältniſſes zwiſchen Stammvater und ſeiner Descendenz als eines blos real-begrifflichen mit ſeiner Beſtimmung zur formalen Begrifflichkeit, hat ſeinen letzten Grund in der Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und der Geiſterwelt, das abermal nur nach den Momenten des formalen Begriffes entworfen iſt; ſo daß Gott nur als das Realprincip des begrifflichen Leben nach den zwei Seiten desſelben — der Veräußerung und Verinnerung — gedacht wird; hiemit aber der Gedanke von einer ſchöpferiſchen Thätigkeit bei ihm gar keine Anwendung als Categorie finden kann.

Doch — wir wollen auch hier dem Urtheile der Leſer nicht vorgreifen.

In der 3. Vorleſung über die vom Chriſtenthume vorausgeſetzten Thatſachen S. 37. lieſt man: „Gott hat die Welt aus Nichts erſchaffen — das iſt ein Poſtulat; aber damit iſt das Factum noch nicht erklärt. Wir fragen daher nach dem Zwecke der Schöpfung; derſelbe kann nicht ſeyn: daß eine Welt daſey die Pflanzen trägt und Thiere nährt, damit ſie nach dem Geſetze der Zeitlichkeit entſtehen und vergehen.".

„Der Zweck aber iſt die Liebe Gottes, die ſich am Geiſte bethätigt. Im Begriffe Menſch liegt Gottes durſtende Liebe: Mitgenoſſen Mitempfinder ſeiner Seligkeit zu haben. — Hierin liegt zugleich die Bewährung von der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen. Gott muß uns ſelig ſchaffen, da wir nur in Gott und durch Gott ſelig ſeyn können. Dieſe Liebesthat aber hat der Menſch zerſtört, indem er ſich in die Entzweiung in die Abkehr von Gott begab."

Unſer Theologe frägt nun: „Zerſtörte etwa Gott nun ſeine Welt und ſein Geſchöpf wieder, da dieſes den Gedanken ſeiner Schöpfung nicht erfüllte: in Ihm die Seligkeit zu haben, und in ihr den Reichthum ſeines Daſeyns zu entfalten?"

Und die Antwort lautet: „Dies Gericht hat Gott in Gnade verkehrt. Er erhält die Welt und der Zweck der Erhaltung iſt die Gnade in der Er will: daß Allen ſolle geholfen werden und Alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen." Von dieſer Erhaltung heißt es S. 95. „Sie iſt eine fortgeſetzte Schöpfung; die Primitive aber iſt: Wie nämlich die Dinge aus Gott Wirklichkeit erlangten. — Erhaltung iſt die zeitliche Exiſtenz auf der Baſis der ſchöpferiſchen Kraft. So gibt es alſo ein fortwährendes Hervorgehen alles Daſeyns aus Gott und ein Bleiben in Gott. Eine Ordnung und Geſetz alles Bleibens und Vergehens, welches die abſolute Freiheit Gottes ſelber iſt." —

An dieſes Urwunder der ſchöpferiſchen Freiheit ſchließt ſich auch die Anſicht von der Wunderthätigkeit

in Chriſto an. „Die gültige Urſache des Wunders iſt der Geiſt d. h. der perſönlich-individuelle Geiſt in ſeiner Identität mit dem Leben und Weſen Gottes" S. 97.

Wer aber heut zu Tage noch mit der alten Scholaſtik behaupten kann: daß Erhaltung der Welt eine Fortſetzung der urſprünglichen Schöpfung ſei; der hat ſo wenig wie jene eine Idee von der Schöpfung im Gegenſatze zur Zeugung Gottes, in welcher dieſer ſich ſelber die Gegenſtändlichkeit Seiner ſelbſt als Princips (und dadurch Seiner als Subjectes) von Ewigkeit gegeben, welchen Vorgang jene Zeit als die manifestatio Dei ad intra richtig bezeichnete, zum Unterſchiede von der Offenbarung Gottes ad extra in der Schöpfung. Dieſe aber wurde von der Scholaſtik ganz unrichtig abermal als partielle Zeugung (im Gegenſatze zur totalen Emanation) aufgefaßt; und konnte auch nicht anders ſo lang ſie nach dem Vorgange der antiken Philoſophie, kein anderes Leben als das zeugende, keinen andern Gedanken als den begrifflichen kannte, der zu jenem Leben ſich verhält, wie die Verinnerung zur Veräußerung eines und desſelben Princips, das in der Beziehung beider Sphären zu einander, und (im beſten Falle) zuletzt beider Sphären auf das Princip ſein Leben vollzieht und ſo ſich ſelber verwirklicht.

Vom jedesmaligen Verſtändniſſe über die Schöpfung als primitiver Offenbarung Gottes iſt conſequent auch das Verſtändniß über die Thatſache der Erlöſung bedingt; da dieſe nichts weiter ſeyn will, als eine Wiederherſtellung des urſprünglichen von Gott geſetzten, von der Sünde aber geſtörten Verhältniſſes des Menſchen zu Gott. Wo nun die Weltſchöpfung ſchon als Menſchwerdung Gottes gedeutet wird, indem Er durch ſein vollkommenes Ebenbild (den

Logos) Nachbilder von dieſem wie von Sich ſelber, als Menſchengeiſter ausgehen läßt; da wird die Erlöſung derſelben von der Sünde (als ihrem Abfalle von Gott und ſeinem Sohne) ganz anders verſtanden, als dort wo die ſchöpferiſche Thätigkeit als eine Setzung von Weſen (Subſtanzen) gedacht wird, die in weſentlicher (qualitativer) Verſchiedenheit von Gott daſtehen und nur deßhalb eines Abfalls von Ihm fähig ſind.

Dort wird es der Logos als ſolcher ſeyn, der durch Annahme und Begeiſtung einer Leiblichkeit eingeht in die Menſchenwelt, und in dieſer als vorzugsweiſer Gottesſohn unter den Gottesſöhnen minorum gentium auftritt, um ſie vom Falle aufzurichten; hier dagegen wird es ein zweiter Adam als Menſchenſohn ſeyn, der als Werk des dreieinigen Gottes, und mit dem Logos zur perſönlichen Einheit verbunden, durch ſeinen Gehorſam, die Schuld und Strafe des erſten Ungehorſams, vom ganzen Geſchlechte hinwegnehmen wird. Hier wird daher auch die Perſon des Erlöſers von ſeinem Werke wohl zu unterſcheiden ſeyn; dort aber iſt „die Perſon mit ſeinem Werke identiſch — Chriſtus iſt (als ſolcher) ſchon die Erlöſung.“ S. 116.

Uebrigens wird nothwendig die eine mit der andern Anſicht, ohnerachtet ihrer weſentlichen Verſchiedenheit, mehr oder weniger gemeinſchaftliche Berührungspunkte haben, da beide eine und dieſelbe Thatſache zum Objecte haben, die nach ihren Hauptmomenten von Beiden in gleicher Weiſe zwar aufgefaßt, aber in ungleicher Weiſe ausgelegt wird. So leſen wir S. 113: daß zur objectiven Erlöſung ein Zweifaches nothwendig ſei. Einmal daß die ſchuldige Vergangenheit für den Menſchen

nicht mehr ſei und ſo von Gott vergeben ſei. (Wie aber jene für göttliche Monaden überhaupt denkbar ſei, dieſe Frage hält der Verfaſſer wahrſcheinlich für eine Silbenſtecherei). Sodann daß ein neues Lebensprincip in der Menſchheit vorhanden ſei, woraus ſich eine neue geheiligte Zukunft entwickeln könne.

Das erſte iſt die Verſöhnung, das zweite die Beſeeligung.

Dieſe aber beſteht wieder in einer doppelten poſitiven Lebensbegabung. Einmal theilt Chriſtus, dem Gereinigten von der Sünde — ſeine Seligkeit mit (d. h. Er hält dieſe, dem geiſtigen Bewußtſeyn des Menſchen zum Erleben vor). — Sodann hebt er den Menſchen aus dem ſündhaften Zuſammhange der Gattung heraus, und pflanzt ihn in den Boden ſeines göttlichen Lebens ein. Jene Thätigkeit wird daher auch die perſonbildende, dieſe die gemeinſchaftſtiftende genannt.

An die objective Erlöſung ſchließt ſich nun die ſubjective an, als Aneignung jener von Seite des Einzelnen, und zwar durch den Glauben. S. 117. Der ganzen Menſchheit (als ſündigen Ganzen) ſteht Chriſtus als die Erlöſung genüber. Wer nun in dieſem Ganzen von der Sünde los ſeyn möchte, dem bietet ſich Chriſtus an und ergreift ihn in der Kraft ſeiner ewigen Gegenwart (dieſes lebendigen Factums) in der Gemeinde.

Der Menſch nun ſeiner Seits nimmt den ſich Darbietenden, in der ganzen Hingebung ſeines Geiſtes auf, ſo daß beide (Chriſtus und die menſchliche Perſön-

lichkeit) zu Einer Perſon verſchmelzen. (Er in Uns und Wir in Ihm iſt Wahrheit und Wirklichkeit). — Dieß Verſchmolzenſeyn iſt nichts Geringeres als der Glaube an Chriſtum.

Die Seligkeit in Gott (der Gottesfriede) iſt alſo eine Gabe, die wir uns aneignen auf obige Weiſe, und aus der ſodann die Werke als nothwendige Folge hervorgehen. Die Liebe Gottes und Jeſu Chriſti treibt uns, wir können nicht anders, wir müſſen geſinnt ſeyn, wie Jeſus Chriſtus ebenfalls geſinnt war. Wo aber der Glaube ein Fürwahrhalten iſt (eine Operation des logiſchen Denkens); da kann das ganze alte Leben der Sünde, ungebrochen im Herzen ſeinen alten Gang fortgehen. Dieß iſt der Inhalt und die Wahrheit des Schriftwortes: „der Menſch wird gerechtfertigt ohne Geſetzes Werke, durch den Glauben“ worin alle tiefer liegenden Differenzen der neueſten Zeit ihre Wurzel haben. So der Vorleſer.

Allerdings — haben dieſe Differenzen im Glauben ihre nächſte, nicht aber ihre letzte Wurzel. Mit mehr Conſequenz hätte unſer Theologe darauf hinweiſen können: daß, wenn nicht der Geiſt des Einzelnen, ſondern Chriſtus allein in ihm lebt, dieſer auch aus ihm allein wirke, ſo daß er keines ſeiner Werke ſich ſo zueignen könne, wie den Glauben als Hingabe an Chriſtus.

Noch wichtiger aber wäre für uns ein Aufſchluß geweſen darüber: Wie der menſchliche Geiſt, als Geiſt aus dem Geiſte Gottes, um ſeine Freithätigkeit und Perſönlichkeit gebracht werden könne, durch die perſonbildende Thätigkeit des Logos Gottes? Daß unter Vorausſetzung

dieſer Letzteren dem Chriſtus die alleinige Auctorität im Geſchlechte vindicirt werden müſſe, begreift ſich von ſelbſt. Schwerer jedoch: Warum dieſe Auctorität, in irgend einem Zeitraume der Weltgeſchichte ohne alle Repräſentation bleiben ſolle. Es iſt daher auch dem Afterproteſtantismus nicht zu verargen: wenn er mit jener Ausſchlüßlichkeit der Auctorität Chriſti, auch alle Stellvertretung abſchaffte, und von der ganzen Menſchheit in ihrer Weſensgleichheit mit Gott, die Würde des Prieſterthums (der Selbſtvertretung vor Gott) mit größerem Rechte prädicirte als der orthodoxe Proteſtantismus, der jene Würde nur den Getauften vindicirt. Beide Formen des Proteſtantismus verhalten ſich demnach zu einander wie zwei Extreme auf einer und derſelben Baſis, welche der Semipantheismus der Unmittelbarkeitstheorie (des Göttlichen im Gefühle) iſt, welche zwiſchen dem göttlichen und dem menſchlichen Geiſte das Verhältniß der Weſensidentität mit dem blos quantitativen Unterſchiede der Unbeſchränktheit und der Beſchränktheit (durch die Leiblichkeit) ſtatuirt; eine Verhältnißbeſtimmung, die ihren letzten Grund in der ſchlechthinnigen Uebertragung des cauſalen Naturlebens auf das Leben des abſoluten Princips hat. Der Unterſchied aber auf dieſem gemeinſamen Grunde wird dadurch eingeführt: daß das myſtiſche Extrem die Unbeſchränktheit des Abſoluten, als Vollkommenheit; das rationaliſtiſche Extrem dagegen jene als Unvollkommenheit weil als Unbeſtimmtheit ſich deutet, die erſt in der Weltwerdung des abſoluten Princips ſich zur Beſtimmtheit und Vollkommenheit aufgehoben hat. Nach dieſer Anſicht müßte ſelbſt der Logos Gottes (vorausgeſetzt: daß ſie ſich zu dieſer vor-

weltlichen Objectivirung des abſoluten Princips verſtünde) als unbeſtimmter Weltgrund gedacht werden. Erlebt aber der abſolute Geiſt ſeine Beſtimmtheit erſt in dem Gebiete der ſogenannten Endlichkeit; ſo fällt auch die höhere Auctorität in dasſelbe Gebiet, das zugleich unter das Geſetz der fortſchreitenden Entwicklung des abſoluten Geiſtes geſtellt werden muß, wenn dieſem ſein unendlicher Reichthum nicht ewig ein verborgener bleiben ſoll.

Wie nun in dieſem ungethümen Januskopfe der proteſtantiſchen Gegenwart (dem auf jedem ſeiner zwei Antlitze ein Auge ausgeronnen) unſer Vorleſer einen Sieg über den Romanismus erblicken konnte; das wird nur begreiflich in der Vorausſetzung: daß man jede Kriſis in der Weltgeſchichte als ſolche ſchon einem unbedingten Fortſchritte gleichſetzt. Andere aber erblicken mit ungleich größerem Rechte in derſelben zunächſt ein zweites Extrem von jenem, das bereits im Schlafſeſſel ſitzt, und erſt in der diagonalen Bewegung zwiſchen beiden, den eigentlichen gottgewollten Fortſchritt. Dieſer würde in dem gegebenen Falle in nichts anderm beſtehen als in der Anerkennung der Auctorität des creatürlichen Geiſtes neben der Auctorität Chriſti im Geſchlechte und ſeines Stellvertreters (Paracleten), des heiligen Geiſtes in der Kirche.

Unſer Vorleſer hat daher ſehr Unrecht zu behaupten: daß der Romanismus ſeinen Haltpunkt nur noch im Afterproteſtantismus habe. Denn wenn auch jener für die Auctorität des Geiſtes und zwar als eines creatürlichen einſtehet; ſo erkennt er damit den Rationalismus noch nicht als ſeinen Bundesgenoſſen;

ſo lang dieſer die Creation nur als irgend eine Art Emanation behandelt und hierin vor der alten Scholaſtik ſo wenig als ſein myſtiſcher Antipode, einen Vorſprung hat; denn auch in jener gab es eine Anſicht, welche die Menſchwerdung des Logos keineswegs von dem Sündenfalle abhängig erklärte; ſondern ſie als nothwendiges Moment in der Offenbarung Gottes ad extra forderte, mit dem Zugeſtändniſſe: daß der Sündenfall wohl auf daſſelbe modificirend einwirken könne. Dieſe Anſicht aber weis ſich mit der Idee von der Creation im Sinne der Offenbarung ſo wenig anzufangen, als die moderne Theologie, nur mit dem Unterſchiede: daß der Vergangenheit jener Mißgriff nicht ſo hoch anzurechnen war als der Gegenwart, der doch durch die drei Jahrhunderte ſeit der Reformation, hinlänglich Muße gegönnt war: Ueber den Ablauf aller Conſequenzen aus jenem Principe, welches mit den Reformatoren als pantheiſirenden Myſtikern aus der alten Kirche herausgetreten, nachzudenken, und dadurch für die Beantwortung der Hauptfrage ſich auszurüſten: Ob die Thatſachen, über denen die chriſtliche Glaubenslehre ſich erbaute, mit jenem Principe ſich vertrage oder nicht?? Die alte Scholaſtik dagegen lebte der guten Hoffnung: den Schlüſſel für das Verſtändniß der Glaubenslehre in der antiquen Philoſophie zu finden.

Der Fortſchritt der Reformation hat demnach ſowohl eine negative als poſitive Seite.

Jene liegt in dem Ablaufe aller Conſequenzen, aus dem antiquen Principe. Ein Vorgang der in der alten Kirche, vor der Anerkennung der Auctorität des menſchlichen Geiſtes, nicht wohl eintreten konnte.

Die poſitive aber iſt eben die Anerkennung derſelben und ihres Rechtes zur freien Forſchung, ohne doch hiemit die abſolute Auctorität des heiligen Geiſtes, als des regulativen Princips für jene, zu negiren.

Mit dieſer Gegenbemerkung ſoll übrigens gar nicht geſagt ſeyn: daß der Katholicismus, wie er jetzt leibt und lebt, keine Blöße darbiete, ſelbſt für eine Kritik ohne Tadelſucht. Jener mag zur Stunde eine wahrhaft freie Wiſſenſchaft, die darum auch mehr als bloße Magd der Theologie ſeyn will, ſo wenig dulden als der Proteſtantismus in ſeiner urſprünglichen Geſtalt dieſelbe geduldet hat oder erleben wird; wenn einſt das eine oder das andere der beiden Extreme in ihm, zur Alleinherrſchaft durch den Sieg vorgerückt ſeyn ſollte. Ihr Vertilgungskrieg führt zum Frieden nur das eine Extrem auf den Hünengräbern des andern. Und wenn auch der Proteſtantismus die freie Wiſſenſchaft wirklich erlebte; ſo wird er ſie beſitzen um den Preis einer allgemeinen evangeliſchen Kirche; da er dieſe nun und nimmer als verträglich mit der freien Wiſſenſchaft erachten wird. Eine freie Wiſſenſchaft aber ohne Auctorität der Kirche iſt wiederum nur das zweite Extrem zu dem erſten und früheren: als Kirche ohne freie Wiſſenſchaft. Daraus erklärt ſich auch in dieſer das neue Khalifenthum mit ſeinen Imamen als einſeitigen Vertheidigern alter und neuer Unmittelbarkeit in der Glaubenswiſſenſchaft *).

*) Zum Beweiſe mag die Recenſion von Dr. Mattes dienen über meine letzte Schrift: "Euristheus und Heracles" in der Tübinger Quartalſchrift 1844. 3. Heft, und Dr. Senglers

Der Verfaſſer der zwölf Vorträge könnte ſich nur freuen, wenn ihm die Sprache der Letztern zu Ohren käme; vorausgeſetzt, daß Er nicht bereits davon Kunde haben ſollte, und auf dieſe hin, vielleicht ſchon ſeine Prophezeihung ausgeſprochen hat in den Worten: „daß der Sieg des Proteſtantismus, durch innere Auflöſung des Romanismus ohne Geräuſch ſich vollziehen werde; da bereits die beſten wiſſenſchaftlichen Kräfte vom proteſtantiſchen Leben durchdrungen ſind," wie wir Oben vernommen haben. Derlei Schwammnaturen finden ſich vorzüglich unter den modernen Reſtauratoren der mittelalterlichen Scholaſtik, welche Männern (wie dem Verfaſſer der Vorträge) ſchon lange hätten den Antrag machen können: den römiſchen Papſt als Statthalter Jeſu Chriſti anzuerkennen; wogegen ſie erböthig ſeyen: die evangeliſche Dogmatik im Weſen und Fundamente anzunehmen.

Was aber die freien Staaten im Proteſtantismus betrifft; ſo werden jene erſt dann in die Wirklichkeit eintreten, wenn ſie den Plan zur Unterjochung der Kirche gänzlich werden aufgegeben haben. Frei iſt nur, wer Freiheit verträgt und Freiheit achtet, wo er ſie immer findet. Ueber dem Abſolutismus aber hängt das Schwert des Damocles an einem Menſchenhaare. Und wo Furcht, da iſt keine Liebe.

Die Unterjochung der Kirche im chriſtlichen Europa iſt aber nur das zweite Extrem zu dem frü-

---

Kritik meiner Anſicht von der Trinität in der erſten Auflage meiner Vorſchule, in ſeiner letzten Schrift: die Idee Gottes. Einiges hierüber am Schluſſe dieſer Beilage.

hern der Unfreiheit der Staaten im Mittelalter, wovon jenes mit der Reformation eingetreten iſt. Daher iſt der Verfaſſer in ſeinem Vorwurfe offenbar zu weit gegangen, wenn er der normalen Auctorität der Kirche zur Laſt legt, was ſich nur vom Mißbrauche derſelben ſagen läßt: daß nämlich die Stellvertretung in ihr, das chriſtliche Denken und Thun ſo regulire, daß das Wiſſen und Gewiſſen der Einzelnen darin auf- und untergehe, ohne je wieder zu ihrem Rechte zu kommen aus dem angeführten Grunde: „weil ſie nicht will, daß der Glaube zur Wirklichkeit werde (d. h. daß die Lebensgemeinſchaft des Einzelnen mit dem gegenwärtigen Chriſtus, zum ſubjectiven Ermeſſen herabſinke), und deßhalb jener nur in Knechtſchaft erhalten werden müſſe.“ — Es gab leider! eine Zeit, wo über dem Worte des Herrn: „Nöthigt ſie einzutreten,“ das andere vergeſſen wurde: „Laßt beides wachſen bis zur Zeit der Ernte;“ aber jene Zeit iſt eben nur die der unzeitig geſchäftigen Knechte geweſen, die nicht dulden wollten (und doch ſollten) was der Herr ſelber duldet.

Und wenn der Glaube, bloß nur „dem Ermeſſen jedes Subjectes“ in der Gemeinde überlaſſen bleiben ſollte; wozu hätte denn unſer Theologe ſeine Vorleſungen geſchrieben? Gewiß nicht um zu zwingen (wie ſeine Zuhörer die Lebensgemeinſchaft mit dem gegenwärtigen Chriſtus vollziehen ſollen), aber auch gewiß nicht: um weder zu reguliren — noch zu normiren.

Darum ſollten endlich einmal, ſtatt aller weitern Prophezeihungen über zukünftigen Sieg und Niederlage, die Wortführer beider Formen der chriſtlichen Religion ſich aufrichtig mit dem Dichter zurufen:

„Herab mit der Maske
Das Spiel iſt aus!
So grollen die Donner
Im Todtenhaus.“

Dieſes aber iſt das große Beinhaus auf dem Gottesacker des chriſtlichen Europa, wo jetzt, wie einſt in den Katakomben, das kleine Häuflein der Chriſtusanbeter ſeine Myſterien feiert; während in den Hallen des alten Münſters die Repräſentanten der drei Mächte der Neuzeit — das materielle Intereſſe ohne Liebe, die Arbeit ohne Hoffnung und die exacte Wiſſenſchaft ohne Glauben und Wiſſen — ihre Berathungen pflegen über ein neues Trinitätsfeſt im Geiſte des Chriſtenthums, deſſen Name Humanitas und deſſen Aufgabe keine andere iſt, als die Aufhebung aller Gegenſätze und Widerſprüche in Jenſeits und Dießſeits, (dort — zwiſchen Himmel und Hölle, hier — zwiſchen Reichthum und Armuth) ja ſogar zwiſchen dieſen beiden Regionen ſelber, da ſie von dem Weltganzen keine höhere Idee beſitzen, als die von der geſchlechtlichen Leiblichkeit des abſoluten Geiſtes (als der Bedingung ſeines unendlichen Fortſchrittes) der zu Folge ſie den Alten der Tage nur noch als den erſten und letzten Proletarie im Sinne des Communismus zu honoriren wiſſen.

Anmerkung

zur Seite 504 als Fortſetzung der Note unter dem Texte.

Es wird in jener Rec. behauptet: „daß das carteſiſche Princip (cogito ergo sum) conſequent entwickelt, nicht bloß dahin führe: daß die chriſtlichen Lehren und Thatſachen aus dem Kreiſe des nothwendig Anzunehmenden (des Wahren) ausgeſchloſſen werden; ſondern auch die Natur und Geſchichte, ja ſelbſt die Anerkennung: daß ein Gott und was Er ſey.“ Wie ſo?

„Denn das Princip will: So lang an Etwas zu zweifeln (d. h. es nicht als wahr gelten zu laſſen) bis es ſo gewiß iſt, wie das cogito ergo sum. So gewiß aber wird jenes Etwas nie.“

Der Kritikus aber hat unterlaſſen hinzuzuſetzen: Ob jenes Nie in jeder — oder nur in einiger Beziehung Statt finde. Das zweite Gewiſſe iſt freilich der Zeit nach, nicht das erſte Gewiſſe; jenes kann auch die Stelle des Andern nie einnehmen; was folgt aber daraus? Etwa dieß: daß nur der Ichgedanke, unmittelbare Realität (Wirklichkeit und Wahrheit) habe? — Sey es! aber ſelbſt in dieſem Falle muß wieder gefragt werden: Ob dem Geiſte, ſowohl die Natur als die Geſchichte, noch als Realitäten gelten d. h. ob er ſie für Wahrheiten anſehe, und (wenn dieſe Frage bejaht wird) wie der Geiſt dazu komme: Beide, obſchon Realitäten außer ihm, doch eben ſo als wahr und real hinzunehmen, wie er ſich ſelber als Wahres und Reales feſthält?

Vielleicht gelingt es unſerm Gegner mit der Zeit beſſer als Andern bisher: Auf dem Wege des Getaſtes (das den Widerſtand und in ihm die Realität erfahren ſoll) jene Frage zu beantworten. Dann werden auch alle neuen und alten Carteſianer, vor dieſem neuen und handgreiflichen Princip die Segel ſtreichen; ja noch mehr als dieß thun, nämlich behaupten: daß jede Concluſion in einem Schluſſe weniger gewiß ſey als ihre Prämiſſen, weil auch dieſe der Zeit nach früher im Raiſonnement eintreten, als jene. — Die obige Bemänglung wiederholt zugleich den alten Vorwurf: „daß Carteſius einen circulus vitioſus begangen, als Er zur Begründung ſeines Princips, vom denkenden Geiſte hinauf zu

Gott, und von dieſem wieder zum Geiſte herab geſtiegen.“ Allein, ſchon Carteſius hat darauf erwiedert: daß das Denken nicht ohne Inhalt ſey, und daß zu dieſem auch Gott gehöre, der als das allervollkommenſte Weſen, auch alle Realität in ſich befaſſe, und mit dieſer auch die Wahrhaftigkeit (veracitas.) Aus dieſer Eigenſchaft folgerte Er nun: daß der richtige Verſtandesgebrauch nicht zum Irrthume, ſondern zur Wahrheit führe, jener möge nun mit was immer für einen Inhalte ſich befaſſen. — Dazu geſellte ſich noch der Umſtand: daß nach Carteſius der Gottesgedanke im Menſchen, nicht ein von ihm gemachter ſondern ein ihm urſprünglich eingegebener von Gott (d. h. ein angeborner) war. Mit andern Worten: Die anfangs unmittelbare Gewißheit und Wahrheit im cogito ergo sum hat ihren (ſpäter erkannten) Grund (ihre Vermittlung) in Gott ſelber als dem allervollkommſten und wahrhaftigen Weſen. Demnach hat Carteſius die Hauptbedeutung ſeines Princips: das Vorbild oder der Maßſtab aller andern Erkenntniſſe zu ſeyn, noch nicht fahren laſſen, wenn er vom Gottdenken des Menſchen die Wahrheit und vom wahren Gotte die Wahrhaftigkeit prädicirte. Denn wenn (nach ihm) das clare et distincte cogitare das esse einſchlüßt; ſo muß auch das esse auf jeden Inhalt des cogitare (d. h. auf Gott, Geiſt und Natur) bezogen werden. Indeſſen — wenn Wir auch für dieſe Conſequenz einſtehen; ſo ſtehen wir deßhalb noch nicht für ihre Vorausſetzung ein, nämlich für die Identität des Denkens und Seyns (cogitare=esse); weil Wir ſonſt auch die Inſeparabilität des Denkens vom Seyn, als eine Identität Beider behandeln, d. h. behaupten müßten: daß jedes Seyn als ſolches ſchon ein Denkendes durch ſich, d. h. ein abſolutes Seyn (abſolutes Realprincip) ſey.

Aus dem erſten Vorwurfe folgt nun ein zweiter unmittelbar. „Carteſius iſt der Vater der modernen Irrthümer, hinſichtlich der Erkenntniß chriſtlicher Wahrheiten.“ Wie ſo? „Mit der Ausſchlüßung der geoffenbarten Wahrheiten aus dem Kreiſe der Objecte, die der Philoſophie angehören, hat Er unmittelbar alle Philoſophie des Chriſtenthums in Abrede geſtellt. Denn die chriſtlichen Wahrheiten werden geglaubt und ſollen (nach ihm) ſogar unbedingt geglaubt (d. h. gegen die Vernunft fürwahrgehalten) werden; aber mit philoſophiſcher Erkenntniß können ſie nie erfaßt werden, (ſie ſind nicht Objecte der Philoſophie). Gibts einen größern Irrthum als die Anſicht:

Daß es eine chriſtliche Philoſophie gar nicht gebe? Iſt eine Zerſtörung der Letztern nicht das Unchriſtliche an dieſer Anſicht?!"

Der Scharfrichter des Carteſius kann ſich dießmal ſeine Crocodilsthräne im Auge zerdrücken, denn wir antworten auf ſeine exclamirende Frage mit Nein! Unſer Beweis dafür frägt vor allem nach dem carteſiſchen Texte, dieſer aber lautet: Quae nobis a Deo sunt revelata, credenda sunt. Et quamvis Fortasse lumen rationis (quam maxime clarum et evidens) aliud quid nobis suggerere videatur, soli tamen auctoritati divinae potius, quam proprio nostro judicio fides est adhibenda.

Ferner: Quamvis non clare intelligimus, tamen non recusabimus illa credere, quae fortasse Deus nobis de Se ipso revelet (qualia sunt mysteria Trinitatis et Incarnationis) quae excedunt naturales ingenii nostri vires. — Wer in aller Welt wird wohl heute zu Tage in derlei Worten etwas anderes finden wollen, als das bekannte alte Axiom: Was über die Vernunft iſt noch nicht gegen dieſelbe; wenn es auch den Anſchein haben ſollte als wäre es gegen dieſe, und hiemit eine Offenbarung der Unvernunft, ſtatt eine der Ur-Vernunft zu ſeyn.

Dazu kömmt noch: daß Carteſius den Grund von dieſem Mangel klarer Einſicht nicht darin gefunden, weil der Inhalt der Offenbarung und jener der Vernunft einander ausſchlüßen; ſondern darin: daß jener die natürlichen Kräfte des Geiſtes bloß überſteige. Eben ſo wenig behauptet er: daß dieſe Transſcendenz eine abſolute, ſchlechthinnige ſey. Sie läßt ſich daher auch als eine relative (z. B. durch die Sünde herbeigeführte) auffaſſen, die aber durch die Fortſchritte in der Ausbildung der theoretiſchen und practiſchen Vernunft überwunden werden könne.

Wie hätte auch endlich Carteſius zwiſchen Vernunft und Offenbarung ein contradictoriſches Verhältniß anſetzen können, bei ſeiner Anſicht von Gott als dem allervollkommſten Weſen, zu dem ſich der vernünftige Geiſt keineswegs als ſchlechthin unvollkommenes Weſen verhalten konnte. Bei einer bloß relativen Vollkommenheit aber iſt es leicht möglich: daß der menſchliche Geiſt, dem Gott entweder über ſeine Natur oder über ſeine Rathſchlüſſe Mittheilungen gemacht, den Zuſammenhang zwiſchen dem alten und neuen Wiſſen von Gott und ſeinen Eigenſchaften entweder gar nie zu erheben

befähigt iſt; oder nur einſtweilen noch nicht in denſelben Nexus eindringen kann. In jedem Falle aber iſt das abſolute und relative Nichterkennen, wenn man auch beides eine Negation der Philoſophie des Chriſtenthums nennen wollte, doch noch keine „Zerſtörung des Chriſtenthums" ſelber, die allerdings Etwas rein Antichriſtliches wäre.

Unſer Kritikus findet zugleich in den angeführten Stellen: „daß Carteſius die ſinnloſe Anſicht (der alten Scholaſtik) von einer doppelten Wahrheit, wieder auf die Bahn gebracht habe," und glaubt mit dieſer Inzicht unſrer Behauptung zu begegnen, nach welcher, mit dem Ausgange des Geiſtes von Sich ſelber in der Wiſſenſchaft, jenem Ungethüme der bloßen Begriffsſpeculation ein Ende gemacht worden ſey.

Er betheuert ſogar: Als Philologe auf jedes Verſtändniß irgend eines Auctors verzichten zu müſſen, wenn er nicht den richtigen Sinn der angeführten Stellen getroffen haben ſollte. — Dieſe Verzichtleiſtung hat ſeitdem unſerm Kritiker die Regierung ſeines Vaterlandes erſpart, die alſo von ſeiner philologiſchen Dexterität nicht die gleich hohe Meinung gehegt haben muß. — Von einer doppelten Wahrheit aber kann der nicht reden, der die Offenbarung als eine übervernünftige anſetzt, wohl aber der ſie als widerſprechend der Vernunft, und deßhalb als ein Unvernünftiges behandelt, (vorausgeſetzt: daß er den Inhalt der ſogenannten Offenbarung noch als Wahrheit im vulgären Sinne ſtehen läßt wo er ſteht, und ihn nicht vielmehr als eine pädagogiſche Maxime in der Erziehung der abgefallenen Vernunftweſen zur Demüthigung und Selbſtverläugnung anſieht). Im letztern Falle hätte er ſelber nur Eine Wahrheit wie der Andre, nur mit dem Unterſchiede, daß dieſer die Einheit jetzt noch nicht, oder auch überhaupt hienieden nicht — zur Einſicht bringen kann; ſo daß die Zweiheit nur in die Form der ſubjectiven Erkenntniß, nicht aber in das abſolute Weſen der Wahrheit als ſolcher, hineinfiele. Uebrigens ſoll mit dieſer unſrer Gegenbemerkung gar nicht in Abrede geſtellt werden: daß der bloß quantitative Unterſchied zwiſchen Vernunft und Uebervernunft, (zwiſchen primitiver und hiſtoriſch ſecundärer Offenbarung) als ein contradictoriſcher Gegenſatz (als Widerſpruch) aufgefaßt worden ſey, in alter und neuer Zeit; ſondern nur dieß ſoll geſagt ſeyn: daß dieſer Fehlgriff nicht dem Carteſius zur Laſt gelegt werde, der ja das, was die Veruunft, der Offenba-

rung gegenüber, an die Stelle derſelben zu ſetzen wagt, als ein Scheinbares mit dem Worte videretur bezeichnet hat. *)

Geſetzt aber: Bei Carteſius habe ſich die Doppelwahrheit der alten Scholaſtik wieder eingeniſtet; ſo würde daraus nur ſo viel folgen: daß er in dem Streben, dieſem Uebelſtande der alten Schule abzuhelfen, abermal nicht glücklich geweſen wäre. Der tiefre Grund aber hievon wäre kein anderer als der: weil Er den Grund und Boden, auf dem ſich die Scholaſtik geſtellt um das Chriſtenthum wiſſenſchaftlich zu bewältigen, noch nicht gänzlich verlaſſen hatte. Wir wiſſen ja: Wie er den Gegenſatz von Geiſt und Natur im relativen Daſeyn beſtimmte nämlich ſo: daß ſein Dualismus ſchon in Spinoza conſequent zur Identitätslehre ſich auswuchs.

Unſer Rec. proteſtirt ferner dagegen: daß die Theologie ſich reſtaurirt haben würde, wenn ſie das cogito ergo sum, in ſeiner vollen Bedeutung und mit der ganzen Conſequenz acceptirt hatte; daß folglich auch jetzt noch ihre Reſtauration von Auguſtin ausgehen müſſe, dieſem lebendigen Exemplare: Wie man durch beſtimmtes Wiſſen zum Glauben kommen könne, und welchen Werth dieſer (in ſeinem Urſprunge vermittelte) Glaube habe. „Um ſich dieſes alles ſagen zu laſſen, (meint unſer Rec.) habe man nicht Urſache gehabt: Auf Carteſius zu warten.“ Leider! ſehr wahr. Die Theologen hätten allerdings weder Ihres Gleichen noch Ungleichen, auf einen Soldaten warten laſſen ſollen. Der Grund aber hievon iſt derſelbe in allen Epochen der Kirchengeſchichte.

Auch die Kirchenlichter müſſen von Zeit zu Zeit geputzt werden, zu welchem Geſchäfte aber ſich jene ſehr ſelten (nur Auguſtin hat retractirt) aus lauter Achtung vor der Infallibilität der Kirche herbeilaſſen, welche ſie gern in persona repräſentiren möchten, (der Geiſt aber bläßt wo er will). Und ſo bilden ſich mit der Zeit ſogenannte Räuber an den brennenden Kerzen, die Niemand beſſer zu bändigen verſteht, als der Soldat als Sacriſtan im Dienſte der Kirche. (Das Reformationszeitalter hatte deren ſogar zwei aufzuweiſen). Daß übrigens jene verbeſſerte Auflage St. Auguſtins ſich nur auf die rationelle Pſychologie beziehen könne; wird wohl unſer Rec.

*) Selbſt St. Thomas hätte für kein negatives Kriterium der Vernunft in Glaubensſachen einſtehen können; wenn er Alles Ueber die Vernunft für ein Gegen dieſelbe betrachtet hätte.

zugeſtehen; da er als Theologe wiſſen muß: daß die Theologie und Chriſtologie Auguſtins ſchon in den Reformatoren die durchgeführt verbeſſerte Auflage erlebte, nicht ſo ſein Vivo ergo sum in dem carteſiſchen Cogito ergo sum. Soviel über Carteſius.

Auf unſre Aeußerung: daß es ſich in der Gegenwart um die Entdeckung eines Standpunctes auf den Höhen der Ideenwelt handle (wozu der Rec. zwar Amen ſagt, mit dem Zuſatze jedoch: Es habe ſich immer darum gehandelt, ſelbſt zu Auguſtins und Thomas Zeiten) ſtellt er die Frage: „Aber wo ſind jene Höhen?" ſammt der Antwort:" Wir ſind weiter als Platon; wir haben nicht mehr bloß Ideen, ſondern die Idee ſelber iſt verwirklicht, Chriſtus iſt die Idee, in Ihm iſt die ganze Idee verwirklicht, und Er iſt die einzige Verwirklichung. Wo Chriſtus lebt, da ſind auch jene Höhen, die lebendige Kirche iſt dieſe Ideenwelt. Levavi oculos meos ad montes, unde auxilium meum a Domino, qui fecit coelum et terram. „Da iſt der Berg auf den wir ſteigen müſſen." (Seite 245).

Vortrefflich! (würde Herr Karſten der Vorleſer unſerem Prediger zurufen, wenn ihm dieſe Stelle zu Geſicht kommen ſollte) denn was fehlt noch, um Mich ganz auszuſprechen, als das Geſtändniß von der alleinigen Auctorität Chriſti. Karſten ſieht zwar „das allgemeine Bedürfniß der Erlöſung für die allgemeine Idee" an, er will aber überdieß noch wiſſen: „Wie jene allgemeine Idee, in Chriſto Wirklichkeit gewonnen habe." Und dieß iſt allerdings ein unglücklicher Ausdruck, inſofern dieſer auch ſo verſtanden werden kann: Wie ſich jenes allgemeine Bedürfniß in Chriſto zur concreten Thatſache herausgebohren habe, was Karſten gewiß nicht geſagt haben will.

Daher beſtimmt Dieſer auch das Verhältniß der Idee zur Thatſache, wie das der Seele zum Leibe, und ſieht das mit der Idee verſchmolzene Factum, als das Weſen des Chriſtenthums an, (erſte Vorleſung S. 7). Wer aber heut zu Tage noch von allgemeinen Ideen (im Sinne der formalen Logik) ſpricht; der weis ſo wenig vom Weſen derſelben im Unterſchiede vom Begriffe, als Plato und Ariſtoteles ſammt den Scholaſtikern, die als Realiſten und Nominaliſten ihre Schüler waren. *)

---

*) Wem dieſe Rüge befremden ſollte, den verweiſen wir auf den bekannten Syllogismus. Omne id, quod cogitat, est;

Die Hülfe für die Wiſſenſchaft liegt daher in letzter Inſtanz allerdings in der Idee unſers Geiſtes von Gotte als dem Schöpfer Himmels und der Erde.

Von ihr aber iſt doch auch die Idee (der Gedanke) Gottes von der Welt, als dem Werke ſeiner Allmacht abhängig, worin er ja ſeinen ewigen Gedanken von dem was Nichtgott iſt verwirklichte. Ein integrirendes Moment in jenem Gedanken iſt dann die Idee vom Menſchen, die Gott ſowohl im erſten als im zweiten Adam realiſirt hat. Kurz: die Idee von Chriſtus iſt nicht die einzige, nicht die erſte; ſondern eine von andern abgeleitete Idee. — Nun iſt zwar nicht viel mit Jemanden darüber zu rechten: Wo er anfangen und endigen wolle, um ſich über ein Gegebenes zu verſtändigen; allein — wenn auch das Gute immer gut iſt, ſo bleibt das Beſſere doch auch das beſſere.

Eine Paralellſtelle zu der Anſicht unſers Kritikers über Ideen iſt (S. 414) zu leſen: „Zugegeben daß wir im Selbſtbewußtſeyn, den Gedanken von der Creation (den Begriff von dem, was in der Geneſis erzählt wird) trügen; allein was haben wir dann? Ueberall keine ausreichende Erkenntniß." Und warum keine? „Natur und Geſchichte müſſen vor unſern Augen ausgebreitet ſeyn. Ohnehin iſt zu bemerken: daß eigentliches (reelles) Selbſtbewußtſeyn ſich erſt durch Erfahrung, und an ihr bilde. Auf das Chriſtenthum aber angewendet, hilft das gar nichts, wenn wir auch den Vater, Sohn und Geiſt ſo vollkommen erkennen würden, wie Jeder ſich Selber." Warum gar nichts?

„Wir brauchen ja einen Chriſtus, nicht blos einen Sohn Gottes, ſondern einen Sohn der Jungfrau! Wir brauchen zu wiſſen: daß der heilige Geiſt, nicht blos das dritte Moment im Selbſtbewußtſeyn des Abſoluten, ſondern: daß er in der Kirche lebt und wirkt. Alles das aber ſagt uns das Selbſtbewußtſeyn nicht, wenn Es ſich blos aus ſich ſelber entwickelt. Oder — können vielleicht dieſe ſpeziellen Kenntniſſe, abgeleitet werden aus dem reinen Selbſtbewußtſeyn?" Und nun beginnt der eigentliche Silberblick der Glockenſpeiſe nach allen Seiten hin auszuſtrahlen in den Worten: „Alle Wahrheiten,

— Ego cogito — Ergo sum. Der Oberſatz iſt die ſogenannte allgemeine Idee d. h. die Idee in der Form des logiſchen Begriffes, die aber die Idee ſelber (den Gedanken vom Realgrunde) ſchon vorausſetzt.

die im reinen Selbſtbewußtſeyn nicht enthalten, oder als daraus folgend, nicht bezeichnet werden können, müſſen als ſolche gelten, die ihm von Außen her zugeführt werden. Das iſt die wahre Stellung des Selbſtbewußtſeyns: Abſolute Mitte alles Bewußtſeyns zu ſeyn. Was erkannt werden ſoll, muß ins Bewußtſeyn aufgenommen werden. Allein die Objecte müſſen auch ſo ins Selbſt kommen, wie ſie ſind. Das Ich darf ſich nicht an die Stelle der Dinge ſetzen.

Die Weisheit derer, die da ſagen: „Die ſpezielle Kenntniß des Gegebenen ſei nicht Wiſſenſchaft, am wenigſten Philoſophie, müßte damit anfangen: die Natur zu zerſtören, um eine Naturphiloſophie zu gewinnen." — „Daher müſſen wir auch die Augen aufthun, und nachdenken (d. h. erfahren) um zu wiſſen: daß Geiſt — Natur und Menſch ſind, und vollends um zu wiſſen: Was ſie ſind. Ueber ihre Wirklichkeit iſt daher noch gar nichts entſchieden, wenn man auch gefunden haben wollte: daß ſie ganz von ſelbſt, mit dem Selbſtbewußtſeyn (d. h. a priori) gegeben, oder gar im Nichtich Gottes als Momente enthalten ſeien." Daher iſt auch unſer Recenſent ſo galant, nichts Erhebliches dagegen einzuwenden: daß der Gedanke des Menſchengeiſtes von Gotte als dreieiniger, ein weſentlicher Beſtandtheil des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns ſey; ſetzt aber doch noch hinzu: daß Er (Mattes) in Perſon, nicht blos im Selbſtbewußtſeyn; ſondern überall in der Welt, die Offenbarung Gottes als Dreieinigen erblicke; aber auch nicht erblicken würde, wenn Er nicht als Chriſt wüßte: daß Gott dreieinig ſei." — Und hiemit wäre denn der Schüler von ſeiner nicht gefahrloſen Wanderung wieder wohlbehalten beim warmen Ofen ſeines Meiſters angelangt, der (in derſelben Zeitſchrift) die Vernunfterkenntniß (in Bezug auf göttliche Dinge) nur auf die von der Einheit Gottes beſchränkt, das Materiale aber für jene Vernunftform (Kategorie), nämlich die Dreiheit Gottes, ausſchlüßlich nur in der hiſtoriſchen Offenbarung findet; und der es uns ſo wenig verzeihen als vergeſſen wird: daß wir einmal die Mesalliance und Miſchehe zwiſchen kantiſchen Formalismus und jacobiſcher Unmittelbarkeit zur Sprache gebracht haben. — Grade dieſen kitzlichen Punkt hätte unſer Exhortator berühren ſollen; dafür aber hält er uns einen Sermon, wie ſolchen der Fuchs in der Fabel den Gänſen gehalten, als er dieſen die Wichtigkeit ſeiner Exiſtenz dadurch zu demonſtriren ſuchte: daß ſie ohne ihn gar nichts von ihrer

eigenen Exiſtenz wiſſen könnten, indem ſie dazu nur die Furcht vor ihm befähigte; und wenn ſie ihm dieſe Wahrheit nicht auf ſein Wort glauben wollten, ſie gar nicht zu exiſtiren verdienten. Das Völklein der Gänſe ſoll nun auch das geforderte Glaubensbekenntniß abgelegt haben, mit der Bitte: Seines Glaubens eingedenk, Es in Zukunft in Frieden zu laſſen. Dieß führt die Dichtung für den Glauben der Gänſe an: daß der Fuchs kein Gänſefleiſch freſſe. Doch Scherz bei Seite und zum Ernſt der Sache.

Warum verweiſt denn der Kritiker, Jenen, der im Selbſtbewußtſeyn den Gedanken von der Creation beſitzt, noch darauf: daß er Natur und Geſchichte vor ſeinem Geiſte ſich ausbreite; da Jener doch nie in Abrede geſtellt hat: Bis an den Hals in Natur und Geſchichte zu ſtecken? Wie könnte er im Fall der Negation, ſowohl ſeinen Geiſt, wie die Natur als Bedingtes und hiedurch das bedingende (ſetzende) Princip Beider, als unbedingtes abſolutes finden? Oder hat Jener je daran gezweifelt: daß das eigentliche d. h. reelle Bewußtſeyn ſich durch Erfahrung bilde; da ihm jenes doch nicht anders iſt, als die Erfahrung des Geiſtes von Sich, als Realprincipe ſeiner Erſcheinungen, welche als ſolche allerdings weſentlich verſchieden iſt von der Erfahrung, die das Thier in der Natur macht, ſintemal nur ein alter Fuchs obigen Sermon zu halten im Stande ſeyn kann. Und — um nun auch auf's Chriſtenthum überzugehen — Warum ſoll denn mit der Erkenntniß des Geiſtes von Gotte als Dreieinen deßhalb gar nichts ausgerichtet ſeyn, weil wir auch einen Sohn der Jungfrau brauchen? Lehrt denn die Kirche nicht von dieſem Menſchenſohne: daß Er mit dem Sohne Gottes (Logos) zur perſönlichen Einheit verbunden ſei? Und wenn nun unter Jenen, welchen dieſe Lehre als Glaubensartikel als Bedingung zur Seligkeit, vorgeſtellt wird, einige ſind, die bei ihrer reinen Vernunfterkenntniß von der Einheit Gottes, die Dreiperſönlichkeit mit der Einperſönlichkeit im Widerſpruche finden, und überdieß ſich noch an das negative Kriterium der Vernunft in Glaubensſachen erinnern, dem zu Folge, eine geoffenbarte Wahrheit nicht im Widerſpruche ſtehen darf mit einer Vernunftwahrheit; wäre es denn in dieſem Falle nicht zu wünſchen: daß ſich in ihnen Anknüpfungspunkte bildeten für die Löſung jenes Widerſpruchs; gar wenn ſie in aller Aufrichtigkeit vor dem Glaubensprediger daſtünden, und mit dem Manne im Evange-

lium ausriefen: Herr! ich will glauben, hilf meinem Unglauben.

Unſerem Kritiker aber ſteht hier ein guter Rath ganz anderer Art zu gebote, er lautet: „Setzt euch nicht an die Stelle der Dinge — der Objecte, die in euer Selbſtbewußtſeyn aufgenommen werden ſollen"; als wenn es Jemanden eingefallen wäre: den dreieinigen Gott außer dem menſchlichen Geiſte deßhalb zu negiren, weil er den Gedanken von Jenem zwar in Sich trägt, keineswegs aber Sich ſelber als dreieinigen Gott anſieht. Nicht genug, der Kritiker ſetzt ſogar alle, welche die ſpezielle Kenntniß des Gegebenen noch nicht für Wiſſenſchaft, am wenigſten aber für Philoſophie (für die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften) halten, in dieſelbe Klaſſe mit jenen Narren, die nicht eher ins Waſſer gehen wollen, bevor ſie Schwimmen gelernt haben, weil auch ſie eine Naturphiloſophie nur unter Vorausſetzung einer Naturzerſtörung für möglich erachten. Wer aber zuviel, behauptet Nichts.

Hat denn unſer Kritiker nicht ſelber S. 413 die Philoſophie, das Wiſſen des Wiſſens genannt und hiemit zwiſchen höhern und niedern Wiſſen eben ſo unterſchieden wie Andere zwiſchen Kennen und Erkennen unterſcheiden? Sagt doch die hl. Schrift ſelber: der Eſel kennt die Krippe ſeines Herren; aber ſie ſagt nirgends: daß er ſeinen Herren erkennt, weil dazu nothwendig die Selbſterkenntniß gehöre, die ſie aber mit der Gotteserkenntniß dem Thiere abſpricht, wenn ſie ſagt: Homo cum in honore esset, non intellexit, sed comparatus jumentis insipientibus, similis factus est illis. (Pſ 48.) und endlich: Warum hat ſich denn Hr. Mattes nicht mit dem Augen aufthun begnügt und das Nachdenken (Erfahren) noch hinzugenommen, da doch jenes zum bloßen Kennen ausreicht? Es gibt aber, wie bereits bemerkt, ein Erfahren, das alles Nachdenken erſt möglich macht, und darum ein Vordenken genannt zu machen verdient. Es iſt jenes grade die Erfahrung des Geiſtes von ſeiner eigenen Realität, die der Erkenntniß jeder andern Realität (außer der Seinigen) vorausgeht und zugleich die Conditio sine qua Non der philoſophiſchen Erkenntniß iſt, inſofern dieſe es mit der Verhältnißbeſtimmung der empiriſch erhobenen Realitäten unter einander zu thun hat. Das ſogenannte reine Selbſtbewußtſeyn in dieſer Eigenſchaft kann daher auch nicht bloß die Stellung haben: „daß auf dasſelbe, alles aus der Erfahrung Aufgenommene blos bezogen, ihm gleichſam ein-

verleibt wird" ſondern es wird ſich auch noch um eine Begeiſtung des Einverleibten, durch den Gedanken des Geiſtes von der Realität, handeln, welcher nun und nimmer von Außen her in den Geiſt hineingetragen, wohl aber umgekehrt von Innen nach Außen unter gegebenen Bedingungen übertragen wird.

Wir wären hiemit zugleich bei einem Punkte angelangt, wo wir unſern Bußprediger aufmerkſam machen könnten auf jene Wendung in der Theorie der Empirie, die ſeit Kants Einleitung in die Metaphyſik eingetreten iſt; in welcher er nicht mehr, wie zuvor das Denken von den Gegenſtänden, ſondern umgekehrt dieſe (in unmittelbarer Vorſtellung) von unſerm Denken (d. h. in letzter Inſtanz von den Categorien) abhängig beſtimmte, um von ihm bei dieſer Gelegenheit zu erfahren: Ob er beiden Methoden oder ob er nur der einen von Beiden das Wort ſpricht. Allein er verräth eben keine Luſt über dieſen Gegenſtand mehr Worte zu verlieren, wenn er ſagt: „daß über die Möglichkeit des reinen Selbſtbewußtſeyns wohl noch Manches zu erinnern wäre" ohne jedoch dieſes Manche mit einer Sylbe anzudeuten; wenn wir nicht vielleicht folgende Aeußerungen dahin zählen dürfen, wie z. B. dieſe: „das reine Selbſtbewußtſeyn iſt ein bloß in und aus ſich Seyndes, und deßhalb das Verhältniß desſelben zum Erkennen des Einzelnen zu beſtimmen als ein Verhältniß des abſtracten zum concreten Erkennen" oder die andre Aeußerung: „daß mit dem Nachweiſe: Jemand beſtimme das Verhältniß Gottes zur Welt nach den Momenten des logiſch-formalen Begriffes, noch gar nichts über den Werth jener Beſtimmung ausgeſagt ſey."

In derlei Aeußerungen könnte auch ein Wurſtfabrikant ſeine Anſicht vom reinen Selbſtbewußtſeyn niedergelegt haben, das er bei ſeinem Lieblingsgedanken von der Wurſt bloß als einen leeren Darm anſieht, der ſeine Füllung aus der Natur und Geſchichte erhält, und ſo erſt genußbar wird. Mit umgekehrten Hanswurſten oder Wurſthanſen iſt freilich über den Unterſchied zwiſchen Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes und dem der Natur (oder über den zwiſchen Idee und Begriff als Reſultaten jener Denkprozeſſe) nichts zu reden, und wir hätten uns die bisherige Zwieſprache um ſo leichter erſparen können, als mit Dinte ohnehin kein Mohr weiß zu waſchen iſt; allein da der Chalife der Unmittelbarkeit in der deutſchen Philoſophie im erſten Hefte ſeiner Dogmatik, die Leſer derſelben auf die kritiſche Schwabronade ſeines Mameluken Ruſtan aufmerkſam gemacht hatte; ſo wollten auch wir unſern

Leſern eine gleiche Gefälligkeit erweiſen. Dazu kam noch daß unſer Recenſent, ſeitdem Profeſſor der Theologie in Hildesheim, abermal einen Aufſatz in die tübinger Quartalſchrift über alte und neue Scholaſtik hat einrücken laſſen, in welchem er die transſcendenten Ergebniſſe unſers dualiſtiſchen Standpunktes, mit denen des feuerbachiſchen Monismus der Immanenz, zuſammſtellt und hiezu die Bemerkung macht.

„Günther wird ſich für dieſes Zuſammgeſtelltwerden mit den modernen Pantheismus nicht aufs Höflichſte bedanken. Es thäte mir auch leid, wenn mir begegnete, ihm Unrecht gethan zu haben" — Wir glauben ihm aber dieſes letzte Geſtändniß ſo wenig, als er uns glauben wird, wenn wir geſtehen: daß wir ihm für jene Zuſammſtellung mehr Dank ſchuldig ſind, als für jede Lobpreiſung aus ſeinem Munde, da er uns keine Grube graben kann, ohne ſelber hinein zu fallen; der Grund hievon liegt in der Fortſetzung ſeiner Bemerkung. „Die Sache verhält ſich ſo: Wenn der moderne Pantheismus ſagt: Religion (die wahre nach ihrer Anſicht) iſt das innerſte Verhältniß des Menſchen zu Sich ſelber; ſo weicht Günther freilich toto caelo von ihm ab; allein Er kann auch mit ihm übereinſtimmen, denn das Formale Princip (verſteht ſich das Selbſtbewußtſeyn) wovon Günther ausgeht, und worauf Alles ankömmt, iſt ganz das des Feuerbaches." Wie ſo?

„Drücken wir nähmlich den angeführten Satz nach der Formalen Seite aus; ſo lautet er: Religion iſt das Verhältniß des Menſchen zu dem Gotte, den er (dieſer Menſch) als Gott erkennt. Muß Günther (da er das im Selbſtbewußtſeyn ſeyende — Gottesbewußtſeyn für ſo genügend und richtig hält, daß er den ſcholaſtiſchen Glauben durchaus verwirft) nicht genau dieſelbe Difinition von der Religion geben? Offenbar! und dann iſt das Weitre (das Materielle nähmlich): daß Gott als dieſer Gott (zu dem ſich der religiöſe Menſch verhält) der wirkliche Gott; die Pantheiſten aber den Menſchen als Gott erkennen, rein Nebenſache, ich möchte ſagen Zufall. die andern halten ihren Gottesbegriff eben ſo für vernünftig als Günther den Seinigen und umgekehrt.

Das iſt aber gleichgültig, die Hauptſache aber und das Verantwortliche iſt das Princip."

Dieſes Princip aber iſt (nach Mattes) — ſelbſt auf dem Standpunkte des Dualismus (bey all dem weſentlichen Unterſchiede, den dieſer zwiſchen Gott und Welt, als Thatſache ſeines Selbſt- und Gottesbewußtſeyns ſtatuirt —) ein

bloß Formales und daher ganz identiſch mit dem Principe des Monismus. — Und wahrlich: Herr Mattes iſt unwiderleglich, aber nur in der Vorausſetzung: daß das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes (obſchon er ſich darin als Realprincip ſeiner Thätigkeiten denkt) doch grade ſo Formal iſt, wie der Begriff (als Bewußtſeyn der Naturpſyche) dem ſein Inhalt in der äußeren Erſcheinungswelt angewieſen iſt.

Dieſe Vorausſetzung aber iſt bey den unbedingten Vertretern der alten Scholaſtik gar nichts ſeltenes. Wie oft wird nicht in katholiſchen Zeitſchriften auf die Weisheit des verſtorbenen Profeſſors Klee hingewieſen, der da docirte: „Wer vor Gott als einem von ihm bewieſenen niederfällt, betet ſeinen ſelbſtgemachten Gott an. Denn — wie das Ich über ſeinem Axiom; und das Axiom über dem Zubeweiſenden ſteht; ſo ſteht auch der bewieſene Gott unter dem Axiom als ſeiner höhern Idee und unter dem Ich, welches das Axiom und deſſen Subject, potentiel trägt.“ Von dieſem Stallfutter für Kirchenlämmer, das auf jakobiſchen Boden ſchon getrocknet das Sonnenlicht erblickt hat, ſcheint auch der verlorne Sohn des tübinger Vaterhauſes ſo viel zu ſich genommen zu haben, das er von Blähungen weder aus noch ein weiß; und doch kann man einem Profeſſor der Philoſophie nicht wie dem erſten beſten Kalbe in gleicher Noth mit dem Trokar-Stiche zu Hülfe kommen. Indeſſen dürfen wir doch nicht an ſeiner Herſtellung verzweifeln. Nach Kants Angabe (in dem Streite der Facultäten) kommen, wie bekannt, auf die theologiſche Facultät die Himmelszeichen des Widders — des Stieres und der Zwillinge. Weſſen Sonne nun bereits vom Widder auf den Stier vorgerückt, die kann auch noch in das Zeichen der Zwillinge (des Dualismus) eintreten, wenn ſie nicht früher das Löſchhorn des Weltgeiſtes erfahren ſollte. Im erſtern Falle wird ſichs erſt zeigen: Ob Wahrheit in ſeiner Mitleidsbezeugung liegt, wenn er mir Unrecht zugefügt haben ſollte mit der Zuſammſtellung des Dualismus mit dem feuerbachiſchen Monismus. Vor der Hand aber können wir unſern Kritiker nicht unter jene Claſſe von Ultramontanen zählen, die ſich einfache Katholiken nennen können, da Er ſo complicirt wie irgend ein Citramontaner iſt; das Motiv zu jener Paralelle iſt viel mehr in der Möglichkeit zu ſuchen: daß ein Anhänger des Dualismus (etwa Profeſſor Knoodt in Bonn) den Ruf nach Tübingen annehmen

könnte. Solch einen Geruffenen alſo, ſeinen Beruf als Lehrer zu verleiden, dazu wäre allerdings der verruffene Authotheismus eines Feuerbach's das ſicherſte Mittel; der Secundizprediger aber der alten Scholaſtik ſollte ſich doch beſſer beſinnen, Andern nur Gruben zu graben, da er ſchon als Primizprediger in eine gefallen iſt. Denn es wäre doch ein ſehr möglicher Fall in einer Zeit die nicht bloß in der Anatomie der Organismen Vergleiche anſtellt: daß Jemand die jacobiſche Unmittelbarkeit Kuhns mit der eines Feuerbaches ebenfalls in Paralelle ſetzte, wie dieſer unlängſt in den Grundſätzen einer Philoſophie der Zukunft, ſeine Anſicht über Unmittelbarkeit zur Sprache gebracht hat. So lieſt man im § 38 der benannten Schrift (1847): „Die neuere Philoſophie ſuchte etwas unmittelbar Gewiſſes. Sie verwarf daher das grund- und bodenloſe Denken der Scholaſtik d. h. ſie ſetzte an die Stelle des nur gedachten Weſens (d. h. Gottes als des oberſten Weſens) das Ich, den ſelbſtbewußten Geiſt; denn das Denkende iſt dem Denken gewiſſer als das Gedachte. Bezweifelbar iſt die Exiſtenz Gottes, überhaupt das was ich denke; aber unbezweifelbar iſt: daß ich bin, der ich denke und zweifle. — —

Allein — das Selbſtbewußtſeyn der neueren Philoſophie iſt ſelbſt wieder nur ein gedachtes, durch Abſtraction vermitteltes, alſo abermal bezweifelbares Weſen; Unbezweifelbar iſt nur, was Object des Sinnes (der Anſchauung der Empfindung) iſt." (Herr Mattes hat zuerſt das Augenaufthun und dann das Nachdenken empfohlen, um zu wiſſen: das Geiſt und Natur ſind.) Und im §. 39. „Wahr und göttlich iſt nur, was keines Beweiſes bedarf, was unmittelbar, durch ſich, gewiß iſt, unmittelbar für ſich ſpricht und vernimmt unmittelbar die Affirmation: Daß es iſt, nach ſich zieht, d. h. das Sonnenklare. Aber ein ſolches iſt nur das Sinnliche. Nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel auf, das Geheimniß des unmittelbaren Wiſſens iſt die Sinnlichkeit."

„Alles iſt vermittelt, ſagt die hegelſche Philoſophie. Allein — wahr iſt Etwas nur, wenn es nicht mehr vermittelt, ſondern Unmittelbares iſt."

„Scholaſtik iſt es: die Vermittlung zu einer göttlichen Nothwendigkeit, zur weſentlichen Eigenſchaft der Wahrheit zu machen; die ſich vermittelnde Wahrheit aber iſt die noch mit ihrem Gegenſatze behaftete. Mit dem Gegen-

ſatze wird begonnen, nachher jedoch aufgehoben. Warum ſoll denn das durch ſich Gewiſſe nicht höher ſtehen als das durch die Nichtigkeit ſeines Gegentheils Gewiſſe? Wer kann alſo die Vermittlung zum Geſetz der Wahrheit erheben? Nur der, welcher noch nicht vollkommen mit ſich im Reinen iſt; der in welchem die Wahrheit nur noch Talent (Sache eines beſondern Vermögens) nicht aber Genie, (Sache des ganzen Menſchen) iſt. Genie iſt unmittelbares, ſinnliches Wiſſen. Was für das Talent nur noch Object des Denkens, iſt für das Genie Object des Sinnes. Und das Wort ward Fleiſch, und wohnte unter Uns und wir ſahen ſeine Herrlichkeit." (Das Tübinger-Genie aber ſetzte noch hinzu: Wir brauchen einen Chriſtus, einen Sohn der Jungfrau, nicht bloß einen Sohn Gottes, als Moment im Selbſtbewußtſeyn des Abſoluten.)

Wer von beyden ſteht nun dem Feuerbach näher, der Dualiſt oder der Senſualiſt im naturalen oder im ſupranaturalen Sinne, nach welchem es eine intellectuelle Anſchauung gibt, als Folge der unmittelbaren Einwirkung der Geiſterſonne (Gottes) auf den Sinn des Menſchen für Uiberſinnliches (auf die Vernunft.)?

Im §. 44. ſpricht Feuerbach von der Aufgabe der Philoſophie: Dieſe beſteht nun nicht darin: „von wirklichen Dingen hinweg, ſondern zu ihnen hin zu kommen. Nicht darin: die Gegenſtände in Gedanken zu verwandeln; ſondern darin: das den gemeinen Augen Unſichtbare, ſichtbar d. h. gegenſtändlich zu machen." (Nicht um die Ideen, wie zu Platons Zeiten, ſondern um die Verwirklichung derſelben in Chriſto handelt ſichs, ſagt der Genius Mattes.) „Denn die unmittelbar-ſinnliche Anſchauung iſt ſpäter als die Vorſtellung. Die erſte Anſchauung des Menſchen iſt daher nicht die unmittelbar-ſinnliche." (Daraus wird zugleich erklärlich: Warum der dogmatiſche Genius zu Tübingen, ſein Contrefait mit der Brille auf der Naſe verſehen, in die Welt geſchickt hat. Alle Welt weiß jetzt: Wie ſie ſeine Lehre von der Unmittelbarkeit zu nehmen hat, vermittelt nämlich, nicht unvermittelt.) — Dieſe Sprache führt Feuerbach nicht erſt ſeit geſtern, ſchon in dem Aufſatze für die halliſchen Jahrbücher vom December 1838 unter dem Titel zur Kritik der poſitiven Philoſophie, ſagte er: „Jacobis Princip war die Perſönlichkeit Gottes; aber eben darin bewies er: daß ihm die Perſönlichkeit keine Floskel, ſondern eine Wahrheit

war; bewies er ſich ſelber als einen conſequenten und darum claſſiſchen Genius: daß er die göttliche Perſönlichkeit, nicht zu einem Gegenſtande des Wiſſens und Denkens machte, ſondern zu einem unerklärlichen Axiom eines unmittelbaren, ſchlechthin apodictiſchen Gefühls d. h. zu einer rein perſönlichen Wahrheit, und Angelegenheit. Daß ich perſönliches Weſen bin, beruht ebenfalls auf keinem Denkacte, auf keiner wiſſenſchaftlichen Wahrheit, weil Daſeyn überhaupt keine Sache des Denkens, ſondern des Gefühls iſt." Daſelbſt leſen wir auch: „Wo der perſönliche Gott wirklich eine Wahrheit iſt; da wird nothwendig und mit Freuden die Philoſophie (wenigſtens als Speculation über Gott) gehaßt und verworfen, denn alle Speculation über Gott führt zum Pantheismus, wie Jacobi mit einem wahren Genieblick erkennt hat; obgleich er den Pantheismus in einer viel zu beſchränkten Bedeutung nahm." (Sehr wahr! denn den Pantheismus der Immanenz ohne Transcendenz verdankt die Wiſſenſchaft erſt einem Feuerbach, der die letzte Conſequenz aus der Begriffsſpeculation gezogen) — Mit ähnlichen Worten wies auch Jacobi einſt der Wiſſenſchaft ihre Gränzen an, als er ſchrieb: „Nicht eine alle Wunder vertilgende Wiſſenſchaft; ſondern ein neben der Wiſſenſchaft beſtehender, und von ihr unüberwindlicher Glaube an Gott, Tugend und Unſterblichkeit, iſt das Kleinod unſers Geſchlechtes." Leſſing aber erwiederte Ihm: „Worte, lieber Jacobi! Worte, die Gränze, die Sie ſetzen wollen läſt ſich nicht beſtimmen; und auf der andern Seite geben Sie der Träumerei, dem Unſinne und der Blindheit freies offenes Feld." —

Daß in dieſen Worten nicht nur eine Kritik, ſondern eine Prophezeihung lag, die nicht lang auf ihre Erfüllung warten ließ, hat die Zeit bereits bewieſen, und beweißt es noch zur Stunde. Schon Hegel berichtet in ſeiner Geſchichte der Philoſophie. „Alles was ſeit Jakobi, von Theologen über Gott geſchrieben worden, beruht auf der Vorſtellung vom unmittelbaren Wiſſen, intellectueller Anſchauung; und man nennt dieß auch Offenbarung; aber in einem andern Sinne d. h. als Offenbarung in theologiſcher Bedeutung. Es iſt eine Art Betrug, wenn hier von Glaube und Offenbarung geſprochen wird; der philoſophiſch ſeyn ſollende Sinn iſt ein ganz anderer, ſo fromm man auch dabei thun mag."

Wir haben den bisherigen Citaten nichts hinzuzufügen als

Folgendes: Jacobis Behauptung: daß alle Speculation über Gott zum Pantheismus führe, iſt nur wahr, wenn unter der Speculation die auf dem Boden des logiſchen Begriffes gemeint iſt mit dem einſeitig empiriſchen Fundamente: daß alles Denken nur ein begriffbildendes ſey.

Denn nur in dieſer ſteht das Zubeweiſende, zu dem woraus bewieſen wird, in dem Verhältniſſe des Beſondern zum Allgemeinen, wobei zugleich an einen weſentlich verſchiedenen Gegenſatz zwiſchen Gott und Welt, ſo wenig wie zwiſchen Gattung und Art zu denken iſt. Anders verhält ſich die Sache auf dem Boden der Idee, die gleich weſentlich vom Begriffe wie der Geiſt von der Pſyche (als Naturſubjectivität) verſchieden iſt. Da nun aber unſer geniale Kritiker ſich mit dieſer Unterſcheidung nichts anzufangen weis, und daher das reine Selbſtbewußtſeyn abermal als inhaltloſe, abſtracte Form, (die zuerſt durchs Augenaufmachen und dann durchs Nachdenken darüber, zu einem Inhalte kömmt) behandelt; ſo erklärt ſich ſeine Behauptung: daß Unſer einer ſo wenig über Feuerbachs Pantheismus der Immanenz, wie (nach Volkmuth) über Hegels Pantheismus der Transſcendenz hinausgekommen ſey. — Dieß ſind die neueſten Urtheile von Seite der Katholiken über den Vertreter des Dualismus, als wenn ſeine Aufgabe je die des Zaunkönigs geweſen wäre: im Wettſtreitfluge der Adler und Geyer ein Plus ultra zu erſchleichen. Das alte Urtheil eines Proteſtanten (v. Baur) dagegen lautete: „Es ſtrebt der Proteſtantismus mit demſelben Intereſſe, mit dem er, in dem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott, Alles nur durch die göttliche Gnade bedingt ſeyn läßt, überhaupt nach dem abſoluten Standpuncte des abſolut Einen Princips; und es läßt ſich daher nicht läugnen: daß zwiſchen dem theologiſchen Principe der abſoluten Gnade und dem philoſophiſchen Principe des abſoluten Geiſtes ein innerer Zuſammenhang Statt findet. Es iſt daher auch eine ſehr natürliche Erſcheinung: daß in demſelben Verhältniſſe, in welchem der Proteſtantismus, den Monismus ſich zum Bewußtſeyn zu bringen ſucht, auch der Katholicismus die Tendenz hat: Sich in dem ihm nothwendigen Dualismus nicht bloß theologiſch, ſondern auch philoſophiſch abzuſchlüſſen. Und hierin liegt die eigentliche Bedeutung des philoſophiſch-theologiſchen Syſtems welches von A. Günther ſchon früher der hegelſcheu Philoſophie,

und neueſtens im letzten Symboliker, „auch der proteſtantiſchen Theologie entgegengeſetzt worden iſt.“ — Wer hat nun den Nagel auf den Kopf und Wer den Nagel — ohne Kopf getroffen? Die Zukunft wird entſcheiden; wie über manches Andre, was ein zweiter Gegner gegen unſre Theorie vorgebracht und gleichſam in einem Comentare zur Präfation am Kirchenfeſte Sanctissimae Trinitatis wiedergelegt hat. *) —

Dr. J. Sengler kömmt in ſeinem Werke (die Idee Gottes) auch auf die ſpeculative Bedeutung der chriſtlichen Trinitätslehre zu reden, und ſtellt ſeine über dieſen Gegenſtand gewonnene Anſicht, mit denen Anderer kritiſch zuſammen, unter denen auch unſere (wie ſolche in der Vorſchule erſter Auflage vorliegt) anzutreffen iſt. Dieß geſchieht vorzüglich S. 186 im 2. Theile ſeines Werkes unter dem Titel: die Trinitätslehre als Beſtimmung des Weſens im Unterſchiede von der Natur Gottes. — Daſelbſt leſen wir: „der erſte Theil dieſer Schrift hat dargethan, daß ſich in der ganzen Entwicklung der alten und neuen Welt, eine Art Trinität, als weſentliche Beſtimmung im Gottesbegriffe gezeigt hat. Beſtimmter hat ſie das Chriſtenthum gelehret.“

Worin beſteht nun der Unterſchied zwiſchen der chriſtlichen Trinität und der im Gottesbegriffe aller Zeiten? Nach Seite 188 darin; die letztere behauptet: „daß Alles was in Gott iſt, durch ſeine geiſtige Thätigkeit (als ein von Ihm Erkanntes) iſt.

Das Weſen Gottes iſt ſonach dieſe Erkenntnißform; die Natur Gottes aber das, was in jener erkannt wird. Die Natur zeigt ſich ſo als etwas Unperſönliches, das Weſen als etwas Geiſtiges, Perſönliches, in welchem und durch welches jene beſteht.

Die Natur iſt alſo eine Beſtimmtheit des Geiſtes, als Intelligenz iſt ſie das Erkannte, Gewollte, ſetzt mithin Erkennen und Wollen als ihr Princip voraus. Das Erkennen aber iſt durch den Erkenntnißact, alſo durch ein erkennendes Subject und erkanntes Object vermittelt. Der göttliche Geiſt iſt demnach nur als Intelligenz beſtimmt; der Begriff Geiſt d. h. die Perſönlichkeit desſelben, iſt ein

*) Qui cum unigenito filio tuo et spiritu sancto, unus es Deus, unus es Dominus. Non in unius singularitate personae, sed in unius trinitate substantiae. Quod enim de tua gloria, revelante te, credimus, hoc de filio tuo, hoc de spiritu sancto, sine differentia discretionis sentimus. Ut in confessione verae sempiternaeque Deitatis, et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur aequalitas.

Ausdruck, an welchen hier nach ſeiner begriffsmäßigen Beſtimmtheit noch gar nicht zu denken iſt. Es iſt einſtweilen nur der Begriff des Nous in der alten Philoſophie, und nichts weiter.

Denſelben Erkenntnißprozeß ſoll auch die Kabbalah in ihrer Trinität, ja im Weſentlichen ſelbſt die patriſtiſche und mittelalterliche Philoſophie geltend, ſelbſt Jacob Bochna hievon keine Ausnahme machen. „Es iſt — mit Einem Worte — immer nur die bloße Erkenntnißform für die Natur Gottes als den Inhalt für jene, das Weſen iſt immer noch nicht zur Sprache gebracht. Das Weſen aber iſt nicht bloß die allgemeine Erkenntnißform (mit welcher jeder beliebige Inhalt erkannt wird) ſondern es iſt die weſentliche Erkenntnißform.“

Und — worin beſteht nun dieſe in ihrem Unterſchiede von der allgemeinen? „Jene conſtituirt das Weſen als ſolches d. h. das Weſen in ſeiner Form als Weſen, durch welche Form erſt jedes Andre (die Natur Weſens) möglich und ſo erkannt wird. Dadurch wird auch allein der Inhalt des Weſens als ſolchen d. h. das reale (hier perſönliche) Weſen begründet, und ſo zugleich die Perſönlichkeit als ein reales Weſen (nicht als bloße Intelligenz, als Erkenntnißform) geſetzt. Dieſe Form aber ohne jenem realen Weſen (oder mit bloß vorausgeſetzten nicht aber in ihr geſetzten Weſen) iſt eben nur hypoſtaſirt, und ſo zum perſönlichen Weſen gemacht.“

Nach S. 189 „iſt die Philoſophie, bis jetzt noch nicht darüber hinausgekommen. Was iſt das Weſen des Geiſtes d. h. der Perſönlichkeit? Mag man Prieſter oder Weiſe fragen, ihre Antwort ſcheint uns überall ein Spott über den Frager zu ſeyn; denn was iſt bekannter und natürlicher als daß dieſes Weſen ein ſich ſelbſterkennendes und wollendes ſey, uud ſomit Subject und Object und die Einheit Beider.“

„Auf dieſen Begriff des Selbſtbewußtſeyn hat die ueuere und neueſte Theologie das perſönliche Weſen in ſeiner Vermittlung zurückgeführt. Nachdem ſchon frühere Verſuche gemacht worden, hat unter Andern Günther in neueſter Zeit dieſes in folgender Weiſe verſucht.“ Und nun gibt der Verfaſſer im gedrängtem Auszuge das wieder was wir in der Vorſchule erſter Auflage vom Jahre 1828 über die Trinität niedergeſchrieben. „Gott iſt als abſolute Perſönlichkeit, Einheit dem Weſen, Dreiheit der weſentlichen Form nach — oder Einer im Weſen (Seyn) Drei in der

Form (Exiſtenzweiſe), Dreiperſönlich iſt der Eine, weil Er als Seyn durch ſich auch Wiſſen durch ſich iſt d. h. abſolute Selbſtanſchauung in unmittelbarer Entgegenſetzung ſeines Weſens mittelſt totaler Emanation desſelben, folglich in totaler Identität (Weſensgleichheit) des Emanirenden und Emanirten. Das Wiſſen Gottes ferner um dieſe Identität iſt abermal eine unmittelbare Anſchauung, und eben ſo objectiv real als beide Bedingungen desſelben. Gott iſt mithin das Wiſſen von ſeinem Seyn durch Potenzirung ſeines abſoluten Seyns."

Vom Wiſſen Gottes geht nun der Kritiker über auf die Ueberzeugung Gottes.

„Das Selbſtbewußtſeyn Gottes, als eine Ueberzeugung von ſeinen Seyn, entſteht demnach durch vorausgegangene Zeugung. Das Zeugende iſt die Subſtanz ſelber, Gottes Weſen als Seyn durch ſich.

Jene Ueberzeugung vollendet ſich in drei Momenten, d. h. in der Syntheſe aus der Antitheſe, durch den Erkenntnißact der Gleichheit zwiſchen Object und Subject. (?)

So ſind alſo die Momente im göttlichen Bewußtſeyn Subſtanzen — oder — Gott ſtellt ſich (in ſeiner unmittelbaren? Anſchauung) als Subſtanz real entgegen (verdoppelt ſich) und ſetzt ſich durch dieſe Verdopplung (?) als Einheit, und bringt ſo die abſolute Form für Sich als unmittelbare Einheit hervor. Das Subject und Object und die Einheit beider? ſind aber drei Subſtanzen.

Dieſes iſt die Affirmation Gottes, ſeine immanenten Actionen, ſeine Offenbarung ad intra, oder ſeine abſolute immanente Selbſtverwirklichung. Dieſe begründet nun Alles außer Gott."

So J. Sengler, der ſich überdieß für dieſe Darſtellung auf ſeine Schrift vom Jahre 1837 beruft unter dem Titel: Specielle Einleitung in die Philoſophie und ſpeculative Theologie. In dieſer aber hatte Sengler damals nur die Creationstheorie in ihrer Begründung angegriffen, nicht aber die Trinitätslehre. Jene Darſtellung iſt daher als die Fortſetzung von jener Kritik anzuſehen. Unſere Leſer können daher auch unſere jetzige Erwidrung als eine Fortſetzung deſſen anſehen was wir unſerm Kritiker damals zu unſerer Rechtfertigung vorgelegt haben in der Schrift: die Juſtmilien in

der deutſchen Philoſophie gegenwärtiger Zeit 1838. (Seite 362).

Ob der Kritiker unſere Gegenbemerkungen geleſen, wiſſen wir nicht; zweifeln aber ſehr aus dem Grunde, weil ſonſt ſeine vorliegende Darſtellung unſerer Anſicht von der Trinität, nicht mit ſo vielen Unrichtigkeiten und Uebereilungen angefüllt wäre, (wie wir dieſe mit Fragezeichen bemerklich gemacht haben); die uns aber gar nicht befremden, da es zur gewöhnlichen Tactik der modernen Kritiker gehört: das alte abgetragene Gewand eines Auctors lieber als ſein neues an den kritiſchen Kleiderſtock zu hängen, wobei die fadenſcheinigen Parthien desſelben ohne viel Anſtrengung ſo durchgerbt werden, daß der hiſtoriſche Garderobemeiſter mit ſeinem Querkopfe leicht durchfahren, und in dieſer Attitude ſich dem Leſepublikum recommandiren kann. Was Wir übrigens von jener Darſtellung der chriſtlichen Trinität in der Vorſchule halten, haben wir bereits in der 2. Auflage Seite 301 (wo wir die Bedenken Dr. W. Siegwarts gegen dieſelbe beſprochen) dargethan, und brauchen es daher nicht abermal zu wiederhohlen; und dieß um ſo weniger, da es ſich aus dem Urtheile unſers Kritikers herausſtellt: daß er mit keiner Darſtellung der chriſtlichen Trinität, vom Standpuncte der Creationstheorie aus unternommen, einverſtanden ſeyn kann.

Jenes lautet Seite 191. „Weſen iſt hier gleich Subſtanz genommen, und es iſt offenbar darunter bloß dasſelbe verſtanden was Auguſtin darunter verſteht, d. h. der Inbegriff aller Realitäten. Hier wird alſo Subſtanz (Weſen) offenbar als Subſtrat der Realitäten und zwar als Intelligenz (wiſſende und wollende Subſtanz) angenommen, welche jene Realitäten (deren Inbegriff ſie anſich iſt) geſetzt hat. Dieſe Realiläten macht ſie ſich zum Objecte und verdoppelt ſich, weil Gott ſich abermal nur ganz (als Inbegriff aller Realitäten) erfaßt, und ſo als die Einheit des Subjectes und Objectes, wieder der ganze Inbegriff (aller Realitäten) iſt. — Hier iſt alſo Weſen und Natur desſelben nicht unterſchieden; ſondern jenes mit dieſer verwechſelt.“ Und dieß iſt freilich ein für den Theologen unverzeihlicher Fehlgriff. Denn „die Kirchenlehre unterſcheidet ſchon Weſen — Perſonen und Eigenſchaften Gottes in den Worten: in essentia unitas, in personis proprietas. Dieſe Essentia war alſo vor Allem zu beſtimmen, und damit zugleich die Unitas.“

Wie vollzieht nun Sengler die Beſtimmung derſelben? „Dieſe Beſtimmung ſind die Perſonen — oder — der perſönliche Unterſchied; in dieſen und durch dieſen ſind die Proprietäten (der Inbegriff aller Realitäten als Natur des Weſens) erſt geſetzt. Das perſönliche Weſen iſt (als an — für und an und für ſich) zu unterſcheiden von der durch Es geſetzten Natur (in ihrem an — für und an und für ſich). Nur im Weſen ſetzt Gott ſich ſelber (ſein Weſen — ſein Selbſt), und dieſes Weſen iſt Ihm daher ſein Object, und Er erfaßt dieſes auch als Sich ſelbſt, d. h. Er iſt die Einheit das Selbſt, welches ſich als Subject und Object geſetzt hat. Dieſe Einheit Seiner ſelbſt iſt unmittelbar Gott ſelber, ſein unmittelbares Seyn (Weſen). — Seine Natur aber iſt nicht unmittelbar Er ſelber; ſondern Vermittlung (Beſtimmung) dieſes Selbſt, d. h. mittelbares Object ſeiner Selbſt. In der Natur ſetzt Gott Sich in dieſer oder jener abgeleiteten Beſtimmung. Wenn daher irgend eine Proprietät (oder auch alle d. h. die ganze Natur Gottes) Object iſt; ſo ſetzt Er ſich in ihnen nicht ſelbſt als Selbſt, hat auch in ihnen kein reines Selbſtbewußtſeyn, ſondern ein beſtimmtes durch jene Proprietäten.“

Zur Erläuterung dieſer Stelle, wollen wir noch Einiges anführen aus der Abtheilung unter dem Titel: Schlußbetrachtung über die ſpeculative Bedeutung der chriſtlichen Trinitätslehre (Seite 40.)

„Wenn der Geiſt nicht ein ſelbſtſtändiges (von der Natur freies) Weſen iſt; ſo kann Er ſich ſelbſt nicht gegenſtändlich werden, und ſo ſich ſelbſt erfaſſen. Sein Object iſt hier nur die Natur. Er iſt daher nicht aus — durch — in ſich ſelbſt, ſondern nur durch die Rückkehr aus der Natur in und bei Sich ſelbſt. Da aber ein Weſen nur dann wirkliches Weſen iſt, wenn Es ſich als Weſen wirkt; ſo iſt Gott (nach der alten Philoſophie) als ſelbſtſtändiges — weltfreies Weſen nicht vorhanden. Das Weſen der Perſönlichkeit iſt daher ein ſolches nur, wenn Es ſich als perſönliches Weſen producirt. Es hat daher ſein reines Selbſt (ſein eigenes Weſen), das von der Natur in Ihm und außer Ihm verſchieden iſt, zum Objecte und erfaßt ſich als Daſſelbe. Das Object iſt daher nicht dieſe oder jene Beſtimmung der Natur des Weſens (oder auch die ganze Organiſation desſelben) weil dieſe nur aus — durch — in dem Weſen iſt.

Einheit und Unterſchied des Weſens ſind daher nur die Einheit und der Unterſchied des reinen Weſens, ja ſelbſt das Subject und das Object ſind dasſelbe. — Bei jedem andern Unterſchiede aber iſt es anders. Dieſer iſt die Einheit (Weſen) nur in irgend einer partiellen Beſtimmung. Das Object iſt hier vom Subjecte immer verſchieden d. h. nur eine Seite desſelben, nicht aber das ganze Subject. Die Totalität dieſer partiellen Beſtimmungen iſt allerdings das Weſen (Subject), aber nicht als Weſen ſondern nur als Natur (Organiſation) die durch das Weſen ſelber bedingt iſt.

Jene Totalität iſt auch nicht die urſprüngliche unmittelbare Einheit, ſondern eine vermittelte und bedingte von der urſprünglichen Einheit Ihrer ſelbſt. So ſind auch die Unterſchiede in der mittelbaren Einheit (Natur — Organiſation) des Weſens, ſelbſt in ihrer Totalität, nicht die Einheit ſelber, ſondern nur in beſtimmter Form. Der Unterſchied iſt alſo hier ein ganz andrer als der des Weſens ſelbſt (inſofern Es die Einheit Seiner ſelbſt iſt).

Nur aus dieſem Standpuncte wird die Trinitätslehre verſtändlich. Es iſt dieſe nichts anders, als die erſte reale Beſtimmung (Vermittlung) des Geiſtes, (ſowohl des perſönlichen Gottes als des Menſchen). Die perſönliche Einheit (Einheit des perſönlichen Weſens) unterſcheidet ſich, und ihr Unterſchied iſt Sie ſelber, das ganze Weſen (Perſönlichkeit), und jene Einheit erfaßt ſich eben in dieſer Unterſcheidung als Sich ſelbſt als perſönliches Weſen, und hebt ſo den Unterſchied in dieſer Unterſcheidung beſtändig auf.

Die Einheit iſt daher wie der Unterſchied, das perſönliche Weſen (Perſönlichkeit) ganz und ungetheilt. Durch dieſe (Sich als Weſen ſetzende) Thätigkeit des Weſen ſetzt Es ſich zugleich die Natur (Organiſation) und unterſcheidet dieſe von Sich, und hebt dieſen Unterſchied wieder auf in der Selbſtunterſcheidung. Der hier aufgehobene Unterſchied aber iſt ein anderer, als der — in der reinen Selbſtunterſcheidung — als aufgehoben geſetzte. Dort iſt der Inhalt (Object) nicht die Perſönlichkeit als ſolche; ſondern nur eine von den vielen Beſtimmungen, alſo in dieſem Sinne etwas Unperſönliches d. h. gegen die Perſönlichkeit etwas Unſelbſtſtändiges ſeinem Seyn und Daſeyn nach.

Die chriſtliche Trinitätslehre faßt die Dreiperſönlichkeit des göttlichen Weſens als die Principien, welche die Natur (Organiſation) Gottes produciren, und drückt

dieſes in dem bekannten Satze aus: In Essentia unitas, in personis proprietas. Dieſe letztere iſt die Natur Gottes. Die Trinität iſt daher das reine perſönliche Weſen das Sich ſelbſt producirt und explicirt — d. h. die Selbſtunterſcheidung des perſönlichen Weſens als ſolchen. Aus — durch und in welcher ſodann die Natur — Organiſation — die Leiblichkeit Gottes iſt. Es gibt daher auch eine doppelte Trinität. Eine ad intra, die andere ad extra.

Die erſte beſtimmt das Weſen Gottes anſich ſelbſt und heißt daher die immanente oder ontologiſche. Dieſe iſt (in ihrer Selbſtverwirklichung) zugleich die Möglichkeit: Außer ſich zu ſeyn (Sich außer ſich zu ſetzen); und dieſe Möglichkeit actu — iſt die Erzeugung der Trinität nach Außen (die Erzeugung der Weltidee).

Chriſtus, als die zweite Perſon in der immanenten Trinität hat nun auch eine doppelte Beziehung — zu Gott und zur Welt.

Chriſtus — als das (Gott anſich vermittelnde) Princip, iſt daher auch das Princip, welches die Weltidee (nicht bloß die Gottesidee) vermittelt. Und wie Er in der erſten Vermittlung die Trinität nach Innen, ſo vermittelt er in der zweiten Vermittlung die Trinität nach Außen. Es iſt dieſe zugleich eine doppelte Zeugung Gottes. *) In der Trinität ad extra iſt die Trinität das Subject (wie in der ad intra inſofern hier jede Perſon die Einheit der Uebrigen iſt, weil ſie das Weſen als Einheit Seiner ſelbſt iſt); aber das Object iſt ein verſchiedenes, dort iſt es die Weltidee hier die Idee Gottes ſelbſt. — Da nun aber die Weltidee, ein Wiſſen und Wollen Gottes iſt, in welchem Er nicht Sich ſelber, ſondern nur die Welt will; ſo hat dieſe ihr Beſtehen (ihr Subject) nur in Gott d. h. in der Trinität. Dieſe ſtellt ſich daher nach Außen dar; aber das dargeſtellte (Object) iſt eben nicht Gott, ſondern die Welt. — Da endlich die Weltidee die Einheit von Natur und vom Geiſte, und dieſe Einheit der Menſch iſt; ſo iſt Chriſtus (in dieſer Beziehung) die Trinität (Gott) nach Außen — der Gottmenſch. Wie ſo?

---

*) Fürwahr eine nagelneue Entdeckung, der Niemand zum Vorwurfe machen kann: daß ſie die dualiſtiſch-jüdiſchen Ueberreſte in der Schöpfungslehre des poſitiven Chriſtenthums noch nicht überwunden habe.

Jede Perſon in der immanenten Trinität iſt nämlich die Einheit der übrigen, weil jede das Weſen als die Einheit ſeiner ſelbſt iſt.

Wenn daher die zweite Perſon, die Trinität nach Außen iſt; ſo hat dieſes ſeinen Grund darin: daß ſie das vermittelnde Princip im göttlichen Weſen ſelbſt und hiemit zugleich das Princip des Unterſchieds im Weſen Gottes iſt.

Es iſt aber dieſer Unterſchied (des göttlichen Weſens) ewig aufgehoben, weil Gottes Selbſtbeſtimmung und Selbſtvermittlung eine unendliche, ewige iſt, welche die abſolute Einheit, immer als das wirkliche und den (in ihr ſo aufgehobenen) Unterſchied nur als Möglichkeit ſetzt.

Der Unterſchied als ein möglicher tritt im Weſen Gottes, nur in der zweiten Perſon actuell hervor, da dieſe die unmittelbare Einheit in ihrer Vermittlung. — Im Vater iſt er nur noch potenziell (in der Einheit) weil dieſer die unmittelbare Einheit iſt.

Im heiligen Geiſte endlich wird der Unterſchied actuell aufgehoben, weil Er die Einheit in ihrer aufgehobenen Vermittlung iſt."

So viel als Commentar aus den eigenen Worten des Verfaſſers zum Verſtändniſſe ſeiner Deutung der chriſtlichen Trinitätslehre, in denen zugleich die Grundlinien einer Verhältnißbeſtimmung des dreieinigen Gottes zur dreieinigen Welt, enthalten ſind.

Mögen die Leſer vorzüglich im Auge behalten ſeine Behauptung: „daß jede Perſon in der Trinität, die Einheit der zwei Andern ſey deßhalb, weil Jede das Weſen d. h. die Einheit Seiner ſelbſt iſt." Mit dieſer Behauptung hängt innigſt zuſammen die andere: „daß das Subject für die beiden Trinitäten, die innere Trinität ſelber ſey, weil dieſe als Complex aller drei Perſonen — eben ſo wie jede einzelne Perſon — nur die Einheit iſt, und weil ſie nebſtdem als unendliche Selbſtvermittlung nur die abſolute Einheit, ſtäts als das wirkliche ſetzet." — In beiden Behauptungen liegt nämlich der Schlüſſel für die Auslegung des kirchlichen Satzes: In essentia unitas; daß nämlich das perſönliche Weſen (Gottes) Einheit ſey; und zu welchem der andere: In personis proprietas, den graden Gegenſatz bilden ſolle, daß nämlich die Vielheit den Perſonen, als den Elementen der Natur Gottes, anheim falle.

In Folge dieſes Gegenſatzes müßte die Einheit im Weſen, als Einperſönlichkeit aufgefaßt werden; allein anderſeits iſt doch wieder in der Gliederung desſelben Weſens (d. h. in der innern Trinität) von Perſonen die Rede, wovon die zweite ſogar Chriſtus genannt wird, dieſer aber doch unmöglich als eine bloße Kraft, die dem perſönlichen Weſen inhärirte, vorgeſtellt werden darf. — Es wird auch ausdrücklich geſagt: daß die chriſtliche Trinitätslehre, die drei Perſonen des göttlichen Weſens als drei Principe auffaſſe, von denen dann die Elemente in der Leiblichkeit Gottes abſtammen.

Dieſes Alles berechtigt uns: Auf die hier nicht zuumgehende Frage: Von welcher Art jene Einheit im perſönlichen Weſen ſey, die Antwort zunächſt abzugeben: Daß jene Einheit eine bloß formale ſey — entſtanden durch die Vergleichung der drei Perſonen als Realprincipe, deren Reſultat iſt: daß jede derſelben, dasſelbe Weſen ſey. Kurz: mit jener Einheit wird eigentlich die Identität des Weſens in drei Perſonen bezeichnet. Es ließe ſich daher von der Essentia eben ſo wie von der Majestas (in derſelben Präfation) die aequalitas prädiciren (et in Majestate adoretur aequalitas).

Dieſe Identität aber (Aequalitas) weil ſie nur den Realgrund der göttlichen Perſonen betrifft, ſchlüßt noch nicht jeden Unterſchied in Ihm als Essentia d. h. nicht die Perſonen in Ihr aus, in denen ja die Essentia ihre Perſönlichkeit wirklich beſitzt. Daher läßt ſich auch (in Bezug auf den Unterſchied) keineswegs ſagen: „daß jede Perſon die Einheit der Uebrigen ſey.“ Dieſe Einheit der Uebrigen könnte höchſtens von der erſten Perſon inſofern ausgeſagt werden; als von ihr als abſoluten Principe, die andern als Principe auf verſchiedene Weiſe abhängig ſind.

Gegen dieſe Einheit aller Uebrigen, als Prädicat jeder einzelnen Perſon, zeugt der Ausleger der kirchlichen Präfation ſelber, wenn er von der Einheit ſagt: „Sie ſey als unmittelbare — der Vater, als vermittelte — der Sohn, als aufgehobene Vermittlung — der heil. Geiſt.“ — Dieſem Schema entſpricht ein zweites, welches den Unterſchied der Perſonen beſpricht, welcher „als potenzieller — der Vater, als actueller — der Sohn, als aufgehobener — der heilige Geiſt iſt.“ Wird aber der aufgehobene Unterſchied zwiſchen Vater und Sohn nicht als annullirter ſondern als affirmirter behandelt; ſo liegt offenbar ein Zu-

viel in der Ausſage: „daß die Selbſtvermittlung in Gott (weil ſie eine ewige) nur die abſolute Einheit als Wirklichkeit ſetze, den Unterſchied aber als Möglichkeit immerdar aufhebe.“

In dieſem Falle würde es dann allerdings mit den Unterſchieden im perſönlichen Weſen als Perſonen (vorzüglich aber mit dem heiligen Geiſte) ſchlecht beſtellt ſeyn.

Unſere obige Antwort muß daher noch mit der Behauptung ſchlüßen: daß das Streben unſers hinkenden Trinitariers dahin gehe: der confeſſionellen Dreiperſönlichkeit (in der Natur Gottes) eine ſpeculative Einperſönlichkeit (im Weſen) als trilogiſches Fundament zu verſchaffen, welches wohl ſchwerlich dem Sabellianismus aus dem Wege gehen würde; wenn dieſer nicht bereits im übeln Rufe ſtünde, und wenn Es die zweite Perſon im perſönlichen Weſen — nicht als Chriſtus, d. h. als Gottmenſchen für die äußere Trinität (in der Welt) feſthalten müßte. Denn daß Ihm ein früherer Satz in derſelben Präfation Bedenklichkeiten gemacht haben ſollte, (er lautet nämlich: Qui cum unigenito filio tuo et spiritu sancto Unus es Deus Unus es Dominus) iſt nicht zu vermuthen; da in dieſen Worten die Einheit Gottes in unmittelbarer Verbindung ſteht mit der Einheit ſeiner Herrſchaft (von der doch nur in Beziehung auf eine Welt außer und unter Gott die Rede ſeyn kann) und daher auch die erſte mit der zweiten Einheit leicht als identiſch von Ihm angenommen werden kann.

Worin mag nun jenes Streben ſeinen Grund haben? Der Verfaſſer leitet eine Antwort darauf ein, wenn er ſagt: „die Trinität iſt das rein perſönliche Weſen, welches ſich ſelbſt explicirt und producirt. Sie iſt die Selbſtunterſcheidung des perſönlichen Weſens als ſolchen. — Oder — die Trinität iſt die erſte reale Beſtimmung (Vermittlung) des Geiſtes (der Perſönlichkeit) Gottes ſowohl als des Menſchen.“

Effectuirt wird jene Vermittlung dadurch: „daß die perſönliche Einheit (Einheit des perſönlichen Weſens) Sich unterſcheidet, ſich erfaßt in dieſem Unterſchiede als perſönliches Weſen, und jenen Unterſchied in dieſer Unterſcheidung und Selbſterfaſſung beſtändig wieder aufhebt.“

„Einheit und Unterſchied des Weſens ſind daher nur die Einheit und der Unterſchied des reinen Weſens; ſo daß ſelbſt das Subject und Object daſſelbe ſind.“ — Oder — „Gott iſt die Einheit des Selbſt, welches Sich

ſetzt als Subject und Object, und dieſe Einheit Seiner ſelbſt iſt Gottes unmittelbares Seyn.“

Der Verfaſſer ſcheint hier zwar zwiſchen Sich unterſcheiden und der Unterſcheidung eine Diſtinction zu machen, die aber doch keine iſt, und welche ſich richtiger zwiſchen Scheiden und Unterſcheiden ſtatuiren ließe; da man die Unterſcheidung lieber eine bezogene und deßhalb gedachte Scheidung nennt; wodurch das urſprünglich ungeſchiedene und darauf ſich ſcheidende Etwas jetzt erſt zu einem Selbſt (Subjecte) wird.

Wo dagegen die Scheidung ſchon als Unterſcheidung aufgefaßt wird; da kann zwar das Sich Scheidende ſchon als Selbſt oder Perſon gedeutet werden; aber nicht ohne Widerſpruch mit der Behauptung: „daß ein Weſen nur dann ein wirkliches Weſen ſey, wenn Es ſich ſelbſt ausgewirkt habe.“ Denn wird die Perſönlichkeit gewirkt, d. h. iſt ſie Product, Schluß einer Thätigkeit; ſo läßt ſich wohl vor der Auswirkung von dem wirkenden Etwas ſagen: daß Es die Beſtimmung habe zur Perſönlichkeit, allein dieſe Beſtimmung iſt noch keine realiſirte (vollzogene), noch keine Beſtimmtheit, und das cauſale Etwas noch kein Selbſt (kein Weſen, Subject), ſondern bloß unbeſtimmtes Realprincip (Subſtanz). — In einem Realprincipe aber das als ein abſolutes für ſeine Scheidung und Unterſcheidung, rein auf Sich angewieſen iſt, kann ferner die Scheidung nur darin beſtehen: daß das Princip (perſönliches Weſen nennt es der Verfaſſer) Sich als ſolches entgegengeſetzt Ihm ſelber; ſo daß zunächſt Princip dem Principe gegenüberſteht. Und jetzt erſt durch die Wechſelbeziehung Beider auf einander, wird das ſich ſcheidende zum unterſcheidenden Principe d. h. zum Selbſt oder Subjecte (Perſon), weil es an dem von ihm geſchiedenen (geſetzten) ſein Object, aber auch dieſes zugleich am Subjecte ſein Object hat, wodurch jenes ſelbſt zum Subjecte wird. — Dieſe gegenſeitige Beziehung macht beide Principe auch zu denkenden Principen; ja ſelbſt (wenn ſie dieſe ihre beziehende und unterſcheidende Thätigkeit auf Sich ſelber als Principe zurückführen und darin eine Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinen und Seyn vollziehen) zu ſelbſtbewußten Subſtanzen — (zu wirklichen perſönlichen Weſen dort wie hier). Durch beide Beziehungsweiſen iſt auch bereits der Unterſchied zwiſchen beiden Principen aufgehoben, da beide ſich jetzt als Subjectobjecte

nach Innen und nach Außen allſeitig beſitzen, nach Außen, weil jedes der beiden an dem andern ſein Object und an ihm ſelber ſein Subject hat; nach Innen aber, weil jedes als Seyn und Erſcheinen, ſich ſelber Subject und Object iſt.

Allein — iſt dieſer aufgehobene Unterſchied bey dem abſoluten Principe ſchon das Ende im Prozeſſe ſeiner Selbſtverwirklichung (ſeiner auszuwirkenden Perſönlichkeit)? Nach unſerm modernen Unitarier — Ja! und zwar mit Conſequenz, weil Er im göttlichen Geiſte, wie wir gehört, keine andere Unterſcheidung, als die im menſchlichen Geiſte, geltend macht. Dieſe aber beſteht hier in den zwei Scheidungsmomenten der Reception und Reaction (d. h. in der actuellen Receptivität und Spontanäität der Subſtanz) in welche der Geiſt, durch Einwirkung von Außen verſetzt und wodurch zugleich ſeiner urſprünglichen Unbeſtimmtheit ein Ende gemacht wird, ſeine Beſtimmtheit aber hiermit erſt am Anfange ſteht, die hierauf in der (obenbeſprochenen) Doppelbeziehung zum Abſchluſſe kömmt. Bei dem abſoluten Principe aber, kann die Urſcheidung nicht in denſelben zwei Momenten beſtehen; ſondern jene beſteht hier in der Duplicirung des Princips ſelber. — Gott erweißt ſich als das Abſolute Seyn (Seyn ſchlechthin) nicht darin: daß Er etwa die Differenzirung (die am menſchlichen Geiſte durch Einwirkung von Außen und Rückwirkung von Innen vollzogen wird) durch ſich an Ihm ſelber vornimmt; ſondern darin: daß Er ſich als Princip potenzirt, ſo daß erſt durch den gegenſeitigen Verkehr beider Principe, in jedem die Receptivität und Reactivität actualiſirt wird.

Beſteht nun aber die Differenzirung des Abſoluten in der Duplication; ſo beſteht auch zwiſchen beiden, als Factoren eines Gegenſatzes eine Identität d. h. der Gegenſatz iſt mehr als bloßer Gegenſatz, er iſt ein Gleichſatz, und jener hat ſich als dieſer eben noch zu bezeugen (affirmiren) da im bloßen Gegenſatze als ſolchen, noch keine vollendete Identität liegt, weil die Emanation, wodurch er eingeführt wird, auch eine partielle ſeyn kann, d. h. nicht nothwendig eine totale ſeyn muß.

Die Bezeugung aber des Gleichſatzes im Gegenſatze kömmt nun allein dadurch zu Stande: daß beide Factoren durch Emanation ein Product ſetzen, in welchem jeder von Beiden

ſich ganz wiederfindet, Keiner dem Andern in der Theilnahme an demſelben ſich zurückgeſtellt findet (wie dieß im Gebiete der geſchlechtlich zeugenden Phyſis der Fall iſt, wo das jedesmalige Product abermal einſeitig geſchlechtlich ausfällt). Ein ſolches Product aber iſt wieder nur die urſprüngliche reale Einheit, die jetzt in der dritten Potenz eintritt, und von beiden Factoren dazu erhoben iſt, ſo daß ſich jeder als Princip — in ihr als Princip wiederfindet.

Dieſe Bezeugung iſt zugleich eine Ueberzeugung beider Glieder des Gegenſatzes von ihrer Weſensidentität, die aber auch eine Ueberzeugung von der Verſchiedenheit Beider in der Form einſchlüßt, die hier in der wiederholten Potenzirung der realen Einheit und in dem dadurch begründeten Abhängigkeitsverhältniſſe zweier Factoren beſteht.

Durch dieſe Einerleiheit (Identität nicht Unität) im Weſen (Seyn) und dieſe Verſchiedenheit in der Form (Daſeyn) wird das Daſeyn Gottes als ein ewiges und inſofern auch als unmittelbares beſtimmt; aber auch zugleich als ein von Ewigkeit d. h. ſchlechthin vermitteltes, weil dieſe Vermittlung des unbeſtimmten Seyns zum Weſen (beſtimmten Seyn) nichts für ſich vorausſetzt, als das abſolute Seyn ſelber, (eine Vorausſetzung die nur als eine immerdar vom abſoluten Principe aufgehobene und inſofern leere Vorausſetzung gedacht werden kann).

Aus der bisherigen Unterſuchung iſt leicht zu erſehen: daß weder das Weſen des abſoluten Seyns, ſeiner Natur (als Organiſation) entgegengeſetzt werden könne; da ja jenes Weſen nichts anders iſt, als das poſitiv gegliederte Daſeyn des ſich gliedernden Seyns; noch die Eine Perſönlichkeit des abſoluten Seyns (die nur Eine ſeyn kann, wie das Seyn ſelber Eines iſt), der Vielheit der Perſonen entgegenzuſetzen iſt; da dieſe nichts anders ſind, als die einzelnen Elemente in der Einen Perſönlichkeit — gleichviel: ob dieſe entweder als ein gegebenes Ganze, oder als gewordenes Reſultat eines Prozeſſes aufgefaßt wird.

Was will nun unter dieſer Vorausſetzung der Vorwurf ſagen, der Uns gemacht wird: a. daß wir nämlich unterlaſſen, vor Allem das Weſen und ſeine Einheit zu beſtimmen (deſſen Folge ſodann die Verwechslung des Weſen mit der Natur ſey). Die Beſtimmung aber, heißt es, ſind die Perſonen, oder der perſönliche Unterſchied. „In dieſen (Perſonen?) und durch dieſen (perſönlichen Unterſchied?) ſind die Proprietäten

(der Inbegriff aller Realitäten, als Natur des Weſens) erſt geſetzt."

Allein — ſind denn die Proprietäten nicht ebenfalls zugleich die Perſonen, nach dem kirchlichen Ausdrucke: **In personis proprietas**, der offenbar die Perſonen den Proprietäten ſo gleichſetzt, wie er zuvor die Unitas mit dem Weſen gleichgeſetzt hat (das abermal ſeine Beſtimmtheit nur in Perſonen beſitzt)? Wodurch werden ſich alſo die Perſonen in den Proprietäten unterſcheiden von den Perſonen in der Weſenheit?

Auf dieſe nicht überflüſſige Frage ſuchen wir umſonſt eine directe Antwort in den Worten des Verfaſſers; die indirecte kann nur die bereits bemerkte ſeyn: „daß nämlich die Perſon der Weſenheit keine Dreiheit, ſondern nur Einheit ſey," denn jene Dreiheit fällt nicht zuſammen mit dem perſönlichen Unterſchiede, in welchem, wegen der ſtätten Aufhebung alles Unterſchiedes, die abſolute Einheit das allein wirkliche iſt. Das Weſen wäre demnach Perſon ohne Perſonen inſofern jene nur potenzialiter dieſe in ſich trägt d. h. Einperſönlichkeit ohne Dreiperſönlichkeit; oder — wir müßten dem Verfaſſer zumuthen geſagt zu haben: das Weſen beſteht in Perſonen und nicht in Perſonen. —

Wir aber haben allerdings das Weſen von der Subſtanz unterſchieden, denn dieſe iſt (nach Uns) das unbeſtimmte jenes aber das beſtimmte Seyn (Daſeyn) in welchem die einzelnen Momente der Beſtimmtheit, das Urprincip ſelber in zweiter und dritter Potenzirung ſind, ſammt den Relationen, die ſich, wenn jene einmal eingetreten, nothwendig zugleich einſtellen.

b. Ferner ſollen wir die Subſtanz im Sinne Auguſtins als Inbegriff aller Realitäten genommen haben. Wenn der Kirchenlehrer dieß gethan, ſo kann der Grund nur darin liegen: weil er in ſeinen Unterſuchungen ſich nicht immer die neuplatoniſchen Reminiscenzen vom Halſe halten konnte, in denen keine Spur zu finden iſt von einer Weltſchöpfung im chriſtlichen Sinne des Wortes.

Wo aber keine Schöpfung da iſt Emanation, und zwar eine totale für die Offenbarung Gottes **ad intra**, und eine partiale für die Offenbarung Gottes **ad extra** als Weltganzes.

Zum Beweiſe dient zur Stunde noch der Verſuch Aller Jener, die die Welt nur als Leiblichkeit Gottes begreifen können, ſo lang ſie vom menſchlichen Geiſte keine tiefre Einſicht genommen,

als daß Er ſein eigener Leibgeber ſey, und ihm hiemit die große Ehre anthun: dem plaſtiſchen Naturprincipe auf ſeinem Wege zur Höhe ſeiner Subjectivität, Zug= und Spanndienſte zu leiſten. — Wer aber, wie Wir, für die Creation als Contraposition des dreieinigen Gottes eingeſtanden, der kann von der Subſtanz, als Inbegriff aller Realitäten keinen wiſſenſchaftlichen Gebrauch machen; ſo lange er bei geſunden Verſtande weiß, was er will, und ſo lang ihm nicht dargethan worden: daß jenes Wort in keinem andern Sinne, als in dem ſogenannt auguſtiniſchen, genommen werden könne. *)

Vom Gegentheile hätte unſerm Kritiker ſchon dieſelbe Präfation belehren können, die nach den Worten: unus es Deus, unus es Dominus, fortfährt: Non in Unius singularitate personae, sed in Unius trinitate substantiae, wo das zweite Wort Unius offenbar nicht in dem Sinne des frühern Unius; ſondern des Wohllautes wegen für den Ausdruck ejusdem geſetzt iſt, da hier von einer ternaren (triplicirten) Subſtanz die Rede iſt. Die Eine Subſtanz kömmt alſo neben ihrer urſprünglichen und ſchlechthinnigen Gegebenheit noch zweimal vor und jedesmal als eine, die ſich als ſolche erfaßt und ſo ſelbſtbewußt, perſönlich wird.

Dieſe erſte Subſtanz (abſolutes Realprincip) aber hat ſich als ſolche nicht erſt ſelbſt hervorzubringen, wohl aber ſich zu potenziren, um dadurch (mit dem Verfaſſer zu reden) ihre ei-

*) Wer kann denn von Gott als dem allerrealſten (allervollkommſten) Weſen reden, als Jener, der das Verhältniß Gottes zur Welt nach den Momenten des Begriffs (des Allgemeinen und Beſondern) beſtimmt: da Etwas ein Allgemeines nur in und mit ſeinen Beſonderungen iſt, außer dem aber, das Einfache, Unbeſtimmte iſt. Deßhalb hat auch St. Auguſtin von Gotte als dem höchſten Seyn, die Einfachheit, als Negation aller Wandelbarkeit und Mannigfaltigkeit, prädicirt, und deßhalb auch in ſeiner Trinitätslehre proteſtirt gegen jede Auffaſſung der Dreieinigkeit Gottes ſowohl nach den Momenten des Begriffes, als nach denen der Ebenbildlichkeit des Menſchen, wenn jene mehr als eine Analogie ſeyn wolle. (Belege dazu ſind in Euriſtheus S. 442 zu finden).

gene Idee zu verwirklichen. Darin allein kann die ſogenannte Aſeität Gottes beſtehen: daß Er als Seyn ſchlechthin, Daſeyn durch Sich iſt. Und wenn die herbartiſche Metaphyſik kein anderes Verdienſt aufzuweiſen hätte; ſo kann ihr wenigſtens dieß nicht ſtreitig gemacht werden: daß ſie der Ontologie über die Aſeität der alten Scholaſtik die Augen aufgethan hat. *) — Was will ferner

c. der Vorwurf ſagen, den er Allen andern macht, die ſich bisher mit der Trinität wiſſenſchaftlich befaßt haben: daß ſie nämlich den Geiſt nnr als Intelligenz als Erkenntnißprozeß gefaßt, und deßhalb die Perſönlichkeit desſelben gar nicht zur Sprache hätten bringen können; da dieſe keineswegs die allgemeine Erkenntnißform für jeden beliebigen Inhalt, wohl aber die weſentliche Erkenntnißform ſey. Dieſe aber wird ſodann als eine ſolche beſtimmt, „die zum Inhalte das Weſen ſelber habe" wodurch zugleich das Weſen als reales perſönliches Weſen begründet werde. Wo aber dagegen „der Geiſt als bloße Intelligenz als Selbſtbewußtſeyn genommen, da werde auch die Form ohne Inhalt fixirt, welcher Letztre höchſtens für die Form vorausgeſetzt, hypoſtaſirt, aber keineswegs geſetzt werde."

Iſt das nicht auch dieſelbe Sprache, von der der Verfaſſer ſagt: „Sie klinge wie ein Spott auf die Frage: Was iſt das Weſen des Geiſtes d. h. der Perſönlichkeit? Denn was ſey natürlicher als die Antwort: daß das Weſen des Geiſtes ein Sich ſelbſt erkennendes und wollendes ſey, und ſomit Subject und Object und beider Einheiten?" Solch eine Antwort wäre auch wahrlich noch nicht die ad aequate für den Gedanken vom Geiſte, da jede creatürliche Subſtanz die Urbeſtimmung zum Sicherkennen hat; ſelbſt das Princip des Naturlebens iſt hievon nicht ausgenommen, da dieſes in ſeinen ſinnbegabten Individuen Sich ſelber als ſinnfällige Erſcheinungswelt anſchaut nicht bloß, ſondern auch auf dieſem Fundamente noch mehr präſtirt.

Wer daher einen Unterſchied zwiſchen Geiſt und Natur, wenn auch zunächſt bloß vorausſetzt, der hat ſodann doch die Aufgabe: dieſe Vorausſetzung zur Setzung zu erheben; und er wird dieß leiſten, wenn er den Unterſchied zwiſchen dem Erkennen der Phyſis und des Pneuma empiriſch wenigſtens herausſtellt;

*) Siehe die erſte Anmerkung zur Lehre des Spinoza in Herbarts Metaphyſik S. 139.

wenn er auch denſelben noch nicht auf den letzten Grund im Leben Gottes zurückzuführen im Stande wäre.

Solch ein Unterſchied aber läge darin: wenn neben dem Prozeſſe, der im Schema und im Begriffe culminirt, noch ein Prozeß nachgewieſen würde, der in der Idee (im Gedanken vom Seyn als Realprincipe ſeiner Erſcheinungen) zum Abſchluſſe kömmt. Es würde hiemit dasſelbe gewonnen ſeyn, was der Verfaſſer vom Geiſte verlangt, wenn er ſagt: „Wenn der Geiſt nicht ein ſelbſtſtändiges d. h. von der Natur freies Weſen iſt; ſo kann er ſich ſelber nicht gegenſtändlich werden, und ſo Sich ſelbſterfaſſen.“ Und wie ſo nicht? „Sein Object, worauf er ſich für ſeine Selbſterfaſſung bezieht, iſt hier bloß die Natur. Er iſt daher nur bei ſich, durch die Rückkehr aus dieſer Natur.“

Nach dieſen Worten zu ſchlüſſen, ſoll alſo der Geiſt nicht bloß bei Sich ſein und bleiben durch die Rückkehr aus einer Objectivität, zu der Er ſich ſelber zuvor gemacht hat. Man will hiemit zugleich: daß der Geiſt mehr ſey, als bloßes Subject der äußeren Objectenwelt.

Allein — dieſes Mehr iſt Er ja, wenn Er ſich ſelbſt als Reales Princip (als Monade) ſeiner innern Offenbarung und dadurch jenes als Subject, dieſe als Object erfaßt. Es iſt jenes Mehr hiemit nicht bloß ein quantitatives, wie ſolches in den höhern Regionen der Animalität im Vergleich mit den niedern vorkömmt; ſondern ſogar ein qualitatives, zu dem ſich keine Animalität (ſelbſt die im Menſchen, als Naturweſen) erhebt.

Wer wird aber von ſolch einem Erkenntnißprozeſſe behaupten: Er ſey eine allgemeine Form, in welche jeder beliebige Inhalt hineinpaſſe? da doch nichts anders hineinpaßt, als das Seyn und Erſcheinen des Geiſtes als ſolchen, der von nun an Sich ein Ich, und im Verhältniſſe zu andern Ichheiten eine Perſon — einen ſelbſtbewußten (Sich als ſeiend denkenden) Geiſt nennt. — Wie kömmt denn der Kritiker zu jenem Einfalle: Etwa daher, weil man von jenem Seyn gefabelt hat: Es ſey ein unbeſtimmtes? Wie kann aber der Geiſt Sich einen unbeſtimmten nennen, wenn Er ſich grad in den Momenten ſeiner Differenzirung (aus denen Er ſich zurücknimmt oder jene auf Sich bezieht) als einen beſtimmten beſitzt? Für dieſen entſtandenen (weil nicht immer beſtandenen) Zuſtand der Beſtimmtheit muß freilich der Geiſt einen Zuſtand der Unbeſtimmtheit vorausſetzen, aber auch dieſen

als einen von Nun an für immer aufgehobenen anſetzen, weßhalb er ſich auch nicht als Träger der Unbeſtimmtheit mit dem Namen Idee bezeichnet, ſondern vielmehr ſagt: Ich (als Geiſt) war einſt kein Ich, kein ſelbſtbewußter Geiſt.

Man hat auch von dem Seyn behauptet: „Es ſey dieſes das Geringſte (Unbeſtimmteſte) was ſich von irgend einem Etwas ausſagen laſſe.“ Das konnte aber nur Jener ſagen, der viel von einer ſinnlichen Gewißheit (ſogar in der Thierwelt) zu reden wußte, bei dem aber auch der Geiſt nichts weiter galt, als eine geſteigerte Subjectivität des pſychiſchen Naturlebens; zum Beweiſe: daß er von jeher mehr vor fremder Thüre als vor der ſeines eigenen Hauſes aufgeräumt habe, denn ſonſt hätte er wiſſen müſſen: daß ehe Jemand jenes Geringſte von Etwas außer ihm prädiciren könne, er dasſelbe zuvor in Sich ſelber gefunden haben müſſe, in welchem Funde aber er zugleich ſein Adelsdiplom erblickt, wenn er auch Dasſelbe nicht gleich allſeitig zu entziffern im Stande iſt.

Oder ſollte vielleicht grade dieſes Diplom, die Form des Geiſtes als allgemeine bezeichnen, weil von Nun an der Geiſt im Beſitze der Idee (des Gedankens vom Realgrunde) jeden andern gegebenen Inhalt unter derſelben Categorie der Cauſalität (der Subjectobjectivität) auffaſſen muß?

Und allerdings gelingt dieſe Auffaſſung nur dem Geiſte. Er allein aber kann auch wiſſen: daß — weil Er nun um dieſes Streben der Natur zum Bewußtſeyn weiß — er nicht zugleich ſein eigenes Wiſſen, dem Principe der Natur vindiciren dürfe; wiewohl er dieſem die Momente laſſen muß, die er allein als Verinnerung und als Veräußerung auszulegen verſteht. Kurz, Er kann wiſſen: daß die Natur als Subject und Object vor dem Geiſte da ſteht, ohne daß ſie ſelber Sich als Beides denkt, wiewohl ſie Factiſch beides iſt.

Er kann es wiſſen, weil ihm eben der tiefre Grund davon nicht verborgen iſt, der darin zunächſt liegt: daß kein Repräſentant der Subjectivität der Natur, in ihm ſelber die Unterſcheidung zwiſchen Seyn und Erſcheinen vornehmen kann. Der Grund aber von dieſer Impotenz kann wieder nur darin liegen: weil kein Repräſentant der Naturverinnerung als Monade eintritt, die einer Differenzirung (wie der Geiſt) bedürfte; wohl aber als Punct auf der Linie der bereits bis zur Verinnerung (im Sinnbegabten Naturreiche) geſteigerten und differenzirten Naturprincips.

Wenn nun aus dem Bisherigen erhellet: daß vom Selbſtbewußtſeyn die Allgemeinheit nur im ganz uneigentlichen Sinne ausgeſagt werden könne; ſo werden die Leſer nun wiſſen wollen: Wie der Verfaſſer von ihm die Allgemeinheit im eigentlichen Sinne behaupten könne. Allein es iſt nicht der Verfaſſer; ſondern Andre, denen er jenen Mißgriff zur Laſt legt.

So ſagt er Seite 193 ausdrücklich: „So lang man das perſönliche Weſen ſich nicht durch ſich beſtimmen, und beſtimmt ſeyn läßt (ſo daß das Selbſt, Subject und Object und Beider Einheit iſt), ſo hat man Es bloß vorausgeſetzt d. h. Es ſo geſetzt: daß Es nur aus der Vielheit (der Inhaltsbeſtimmungen) ſeiner Natur ſich auf Sich ſelbſt bezieht, und aus derſelben als Einheit (des Subjectes und Objectes) zurückkehrt. Die Natur aber iſt nicht das unmittelbare, ſondern bloß das mittelbare Object Gottes. Dieſe Vermittlung aber hat man bisher nicht gefunden und dieß zwar wegen einer Zweideutigkeit, die in dem Ausdrucke, Selbſtbewußtſeyn liegt, der daher auch die Begründung des Weſen (im Unterſchiede von der Natur) verhindert hat."

Der Fehler, den andere begangen haben ſollen, beſtünde alſo darin: daß ſie Gott aus einem entfernteren (nicht ihm nächſten) Objecte ſich zurücknehmen laſſen mit der unausbleiblichen Folge: daß ſein Selbſtbewußtſeyn ſich dann nur mit dem Character der Allgemeinheit herausſtellt.

So heißt es (S. 192). „Bei Gott iſt das nächſte und unmittelbare Object ſeines Wirkens (Wollens und Wiſſens) ſein reines Selbſt d. h. ſein perſönliches Weſen. Das nächſte aber mittelbare Object Gottes (weil vermittelt durch das Selbſtbewußtſeyn) iſt die Natur, und das weitere ebenfalls mittelbare (weil durch beide Objecte vermittelte) iſt die Idee der Welt.

Ferner heißt es Seite 193.

„Das Seyn im reinen Selbſtbewußtſeyn Gottes, iſt alſo ein andres als das Seyn außer Ihm (Natur Gottes und die Welt); denn dieſes iſt ein von jenem Selbſtſeyn abgeleitetes (ſecundäres), welches nur beſteht aus, durch und in Jenem, und auch nur gewußt wird durch das Wiſſen deſſelben (Selbſtbewußtſeyn)." Das nächſte Intreſſe für Uns iſt nun dieſes: die Zweideutigkeit im Worte Selbſtbewußtſeyn näher kennen zu lernen, die zu jener Verwechslung in den Objecten Gottes ſammt ſeiner Folge Veranlaſſung geweſen ſeyn ſoll.

Wir erfahren hierüber nur ſo viel: „Selbſtbewußtſeyn heißt eigentlich das Wiſſen um das Seyn des Selbſt; ſo daß dieſes der Inhalt und das Object des Wiſſens iſt, mithin auch das Wiſſende und Gewußte Daſſelbe (d. h. das Weſen ſelbſt) iſt, nicht eine Beſtimmung ſeiner Natur. Durch dieſes Selbſtbewußtſeyn iſt erſt ein ſelbſtbewußtes Wiſſen eines andern Seyns (zunächſt der Natur des Weſens ſammt den Thätigkeiten und Verhältniſſen desſelben) dann eines Seyns außer dieſer Natur, möglich und wirklich.“ In Bezug auf jenes Selbſtbewußtſeyn leſen wir ferner Seite 195. „In jeder Perſon ſetzt ſich das perſönliche Weſen ſelbſt als ſolches, und deßhalb iſt jede Perſon, das Weſen ſelbſt nur in anderer Form (Beſtimmung). Daher iſt dieſes Weſen weſentlich mehrperſönlich, und dreiperſönlich iſt Es, weil das perſönliche Weſen, nur in dieſer Beſtimmung, ſich als wirkliche Perſönlichkeit conſtituirt. — In den Perſonen ſind die Proprietäten, weil ſie (als Beſtimmungen des Weſens an ſich) ſowohl die Principien des Weſens als der Natur ſind — oder — weil ſie das beſtimmte Weſen und ſo auch das der beſtimmten (dem Weſen entſprechenden) Proprietäten ſind, die in und durch das Weſen beſtehen. Die Perſonen ſind in und durch ſich, die Proprietäten aber ſind in und durch die Perſonen; wie jene ſich immer ſetzen; ſo ſetzen ſie in dieſem Selbſtſetzen die Proprietäten.“

Aus dieſen Stellen geht ſo viel hervor: daß das eigentliche Selbſtbewußtſeyn nur Gotte (als perſönlichem Weſen) in ſeiner wirklichen Perſönlichkeit (Dreyperſönlichkeit) zukomme; nicht aber Gotte als Naturweſen. Die Zweideutigkeit (im Ausdrucke Selbſtbewußtſeyn) könnte daher nur darin beſtehen: wenn man mit dem eigentlichen Selbſtbewußtſeyn, das uneigentliche identificirte, in welchem Letztrem, Gott (als perſönliches Weſen) ſich nicht aus ſeinem unmittelbaren, ſondern mittelbaren Objecte zurücknimmt. Da aber dieſes Object wieder ein doppeltes iſt (ein mittelbares nämlich in nächſter und entfernterer Inſtanz — dort als Natur hier Weltidee Gottes); ſo iſt die gefundene Auskunft wieder keine hinreichende. Dazu kömmt noch: daß das Selbſtbewußtſeyn Gottes, (als eines perſönlichen Weſens) doch coincidirt mit dem Bewußtſeyn, welches Gotte als natürlichen Weſen zukömmt. Denn ſeine Natur iſt ja die Totalität ſeiner Proprietäten (wie wir gehört), dieſe aber beſtehen in und durch die göttlichen Perſonen, weil dieſe nicht bloß die

Principien ſeines Weſens, ſondern auch die ſeiner Natur ſind. — Demzufolge könnte ſich Gott gar nicht aus ſeinem unmittelbaren Objecte zurücknehmen, ohne ſich zugleich aus ſeinem zunächſt mittelbaren Objecte (Natur) zurückzunehmen. Und der Mißgriff der Andern könnte demnach nur darin beſtehen: daß ſie die Zurücknahme Gottes nur auf die Welt als Object (nicht aber auf die Natur als Object) beſchränkten. Und eine Stelle (S. 193) ſpricht für unſere Vermuthung: „Dieß iſt aber kein Selbſtbewußtſeyn Gottes (wenn Er nämlich aus der Vielheit der Inhaltsbeſtimmungen ſeiner Natur ſich auf Sich bezieht, und aus ihnen als Einheit (des Subjectes und Objectes) in ſich zurückkehrt; ſondern nur ein ſelbſtbewußtes Seyn, das zwar unmöglich iſt ohne Selbſtbewußtſeyn Gottes, weil ihm ohne dieſem jedes ſelbſtbewußte Wiſſen von einem Seyn außer ihm (von der Natur und der Welt) fehlt; aber dieſes Letztere nicht ſelber iſt.“

Allein — wie kann der Verfaſſer das Wiſſen Gottes von ſeiner Natur, als ein Wiſſen von einem Seyn außer ihm behandeln, da er doch die göttlichen Perſonen als die Principien des Weſens und der Natur Gottes zugleich aufſtellt, von jenen aber nie ausſagt: daß ſie ein Seyn außer Gotte conſtituiren? Selbſt wenn wir annehmen wollen: daß die göttlichen Perſonen (ſo lang ſie Principien ſeiner Weſenheit, und dadurch mögliche Principien ſeiner Natur bleiben) noch nicht als Seyn außer ihm angeſehen werden können; ſondern dann erſt, wenn ſie aus jener Möglichkeit heraus als Principe der wirklichen Welt durch Auseinanderlegung ihres Inhaltes eintreten; ſelbſt in dieſem Falle ließe ſich das Seyn ſeiner Natur in der Welt, nicht als ein Seyn außer Gotte im eigentlichen Sinne des Wortes beſtimmen, wohl aber im uneigentlichen d. h. in dem Sinne: daß in der Welt das Selbſtſeyn Gottes nicht als ſolches d. h. als Ganzes, ſondern bloß partiell oder in der Bruchform gefunden werde. Hiemit würde auch der Satz übereinſtimmen: „In der Natur ſetzt ſich Gott nur in abgeleiteten (ſecundären) Beſtimmungen“; welchen Beinamen aber die Beſtimmungen nur dann tragen können, wenn ſie bereits aus den Principien der Natur und des Weſens Gottes (d. h. aus den göttlichen Perſonen) in ihrer Einzelheit herausgetreten ſind.

Allein die Form der Ableitung kann die Beſtimmungen (in denen doch die Principien ſeines Weſens ſich ſetzen) nicht zu ungöttlichen oder außergöttlichen machen.

Sind jene aber nicht von dieſer Art, ſo hindert uns auch nichts: die Rückkehr Gottes aus ihnen in ſich, als ein Selbſtbewußtſeyn Gottes, (und nicht bloß als ein ſelbſtbewußtes Seyn) zu würdigen; wenn Es auch nicht das einzige und höchſte ſeyn ſollte.

Wir müſſen daher unſerm Unitrinitarier geſtehen: daß ſeine Diſtinction zwiſchen den Principien des göttlichen Weſens, wo ſie noch keine Perſonen, und zwiſchen den Principien der göttlichen Natur, wo ſie Perſonen ſind, ſtark nach der ſchellingiſchen Lehre von den Potenzen des blinden Seyns riechen, die ebenfalls erſt in der Welt zu Perſonen werden. Dieſe Nachbeterei aber qualificirt ihn wahrlich nicht zum Vorbeter in der Kirche.

Ueberdieß wiſſen wir wohl: daß der Verfaſſer in jener Anſicht (von der Rückkehr Gottes aus den Principien ſeiner Natur) einen verſteckten Naturalismus findet; welcher das perſönliche Weſen (das Selbſt) nicht als Einheit von Selbſt als Subject und vom Selbſt als Object aufſtellt; dagegen aber Es entweder als abſtractes Subſtrat (Indifferenz) oder als abſtract-logiſche Subſtanz (Allgemeinheit Identität) auffaßt, und zugleich mit der realen Beſtimmung: das Ideelle an ſich d. h. blindes Seyn (Naturſubſtanz) zu ſeyn, und ſehendes Seyn zu werden durch Selbſtobjectivirung, wodurch Es das Ideelle an und für ſich d. h. der Geiſt wird. (S. 192).

Der Trinitätskritiker erlaubt ſich hier offenbar Anſpielungen auf die alte und neue Identitätslehre, und er hat Recht, wenn jene auf den Abgang aller wahren Transſcendenz in jeder Identitätslehre gerichtet ſind. Er iſt aber auch im Unrechte, wenn er in derſelben Lehre gar keine Einheit von Subject und Object d. h. gar kein Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Seyns finden will.

Was macht denn den menſchlichen Geiſt zum ſelbſtbewußten? wenn nicht der bereits beſprochene Vorgang: daß er die zwei Momente ſeiner urſprünglichen Erſcheinung (mittelſt Differenzirung) auf Sich als Realprincip (Seyn) und umgekehrt dieſes auf jene bezieht, d. h. aus jenen als ſeinen Beſtimmtheiten Sich ſelber als beſtimmtes zurücknimmt, und nun erſt ſich als Subject, die Momente aber ſeiner Diffe-

renzirung als ſeine Objectivität, beide aber in ihrer Zuſammengehörigkeit als Einheit beſitzt, die er als Geiſt ſelber iſt, der ſich hiemit zugleich für dieſe Beſtimmtheit (als eine gewordene) als unbeſtimmtes Princip (Seyn an ſich) vorausſetzen muß.

Kann nun aber dem menſchlichen Geiſte, bei aller Abhängigkeit ſeiner Beſtimmtheit von einem fremden Daſeyn außer ihm, das Selbſtbewußtſeyn im eigentlichen Sinne nicht abgeſprochen werden; wie ſollte daſſelbe einem Seyn nicht zukommen, das für ſeine primitive Selbſtoffenbarung nur auf Sich angewieſen iſt? Die Vorausſetzung (ſelbſt als unerwieſene): daß die Momente in jener die Natur und der Geiſt ſeyen (ſeys nun: daß dieſer aus jener, oder beide urſprünglich und gleichzeitig aus einer gemeinſamen Wurzel als Indifferenz Beider hervorbrechen), kann an der Sache nicht ändern; ſo lang nicht dargethan iſt: daß das Princip bei ſolch einer Selbſtoffenbarung ſich ſchlechterdings nicht aus dieſer wieder gewinnen könne. Dieſer Beweis aber würde einen andern vorausſetzen: daß nämlich bei ſolch einer Differenzirung das Princip ſelber (als numeriſche Einheit) untergegangen d. h. ſich nicht als ſolche über den Gegenſätzen ſeiner Offenbarung erhalten, ſondern in dieſe einmal eingegangen, auch in ihnen untergegangen ſey. Beide Beweiſe aber ſind von den Gegnern der Identitätslehre, den Vertretern derſelben nie vorgelegt worden.

Dieſe blieben alſo in ihrem angeſtrittenen Rechte: Die gegenſätzlichen Factoren im relativen Daſeyn (Geiſt und Natur) als die zwei Momente in der Uroffenbarung des abſoluten Seyns anzuſetzen, aus denen dieſes eben ſo in ſich zurückgeht, wie jene aus ihm hervorgegangen, und dadurch eben in den Zuſtand der Beſtimmtheit eingegangen iſt; indem Es ſich nun als Subject gegenüber ſeiner Objectivirung (in Geiſt und Natur als Denken und Seyn) erfaßt; nachdem Es ſich zuvor nur als Subject gegenüber der Natur gefunden, und für dieſen Gegenſatz eine Ureinheit vorausſetzte, als welche aber Es ſich nun ſelber weiß — und hiemit als Identität (als das beſtimmt Gemeinſame im Denken und Seyn) und zugleich als urſprüngliche Indifferenz (als Unbeſtimmtes von Beiden).

Aus dieſem Prozeſſe geht auch das Abſolute als dreieinige oder perſönliche Gottheit hervor, nach der bekannten Darſtellung: in welcher die Natur als Vater, der Menſch

als Sohn, und das Abſolute (das ſich nun als Einheit über Beiden und als von Beiden als Momenten ſeiner Objectivirung weiß), als Geiſt aufgeſtellt wird. Es iſt dieſe Trinität freilich keine im Sinne der chriſtlichen Offenbarung und des in der Kirche darüber gewonnenen Verſtändniſſes, nach welchem dem dreieinigen Gotte in ſeiner Offenbarung ad intra, eine dreieinige Welt als Offenbarung ad extra gegenüberſteht, wofür auch unſer Kritiker einſteht, ſo weit es ihm möglich iſt.

Aus obigem Prozeſſe geht auch hervor: daß es nur ein Prozeß iſt, deſſen Reſultat der Gedanke Gottes von Sich als Allgemeinheit (Identität) von Denken und Seyn (Geiſt und Natur) iſt, und mithin derſelbe iſt, durch welchen der menſchliche Geiſt (wie man glaubt) ſeine Begriffswelt zu Stande bringt; ſo daß zwiſchen beiden Prozeſſen kein weſentlicher (qualitativer), ſondern bloß ein Gradunterſchied (quantitativer) ſich Statt findet.

Mit dieſer Bemerkung aber ſtehen wir auf dem Puncte, wo uns der Schlüſſel für die angeführten Klagen des Kritikers gegen Andre in die Hand gelegt wird. Nach jenen ſoll die Perſönlichkeit (das Selbſtbewußtſeyn) Gottes nicht nach dem allgemeinen Erkenntnißprozeſſe ausgemittelt und beſtimmt worden.

Soll aber dieſer Prozeß ein allgemeiner ſeyn, vor ſeiner directen Uebertragung auf das Abſolute; ſo muß er von der Art ſeyn: daß er nicht ausſchlüßlich dem menſchlichen Geiſte, ſondern auch der Natur außer ihm zukömmt, wenn auch in einem niedern Grade. Und dieß geſchieht, wenn der Geiſtesgedanke (die Idee) als Begriff (das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes als Bewußtſeyn der Natur) beſtimmt wird, den mit den ſinnbegabten Individuen der Menſch gemein hat; (wenn man nicht mit Hegel den Gedanken der Thierwelt ſchlechthin abſpricht, und dieſer nur die Empfindung läßt). — Dafür aber hat dieſelbe Schule den begriffbildenden Prozeß bis auf Gott ausgedehnt, der eben ſo im menſchlichen Geiſte wie dieſer ſich in Gott denkt; und zwar ohne Inconſequenz, ſo lang ſie, wie nur Ein Seyn im Univerſum, ſo auch nur einen Erkenntnißprozeß deſſelben ſtatuirt. — Sollte ſich nun darthun laſſen: daß das Seyn der Welt kein Seyn außer Gott (kein ungöttliches Weſen, kein weſentlich Ungöttliches) zu nennen ſey; ſo hätte auch unſer Kritiker nur Ein Seyn, und mit ihm nur Einen Er-

kenntnißprozeß aufgeſtellt, und ſeine Proteſtation gegen die Uebertragung desſelben auf das Selbſtbewußtſeyn (Perſönlichkeit) Gottes, wäre grundlos. Wir haben daher jetzt vor Allem zu unterſuchen den Beweis für die weſentliche Verſchiedenheit (Außergöttlichkeit) des Weltweſens vom Weſen Gottes. — S. 159 leſen wir:

„Die Idee Gottes (als verwirklichte) iſt der Grund und die Idee der Welt (als Möglichkeit eines andern Seyns) iſt Folge. Gott iſt alſo die Einheit von Wirklichkeit und Möglichkeit, die Welt dagegen die Zweiheit von Beiden. Gott iſt nicht ſowohl unterſchieden von der Weltidee; vielmehr unterſcheidet Er ſich von Ihr, indem Er dieſe ſetzt als eine von Ihm verſchiedene.“

Allein dieſe Verſchiedenheit könnte ja doch nur die Form nicht aber das Weſen ſelber betreffen; wie wir bereits vernommen: daß jede der drei göttlichen Perſonen das Selbſt Gottes ſey, nur in einer andern (verſchiedenen) Beſtimmung. Hören wir weiter: „Vollkommen frei ſeyn heißt:

a. Wirken (Wiſſen und Wollen) was das abſolute Weſen ſelber iſt.

b. Wirken, was Es außer ſich ſeyn kann.

Ein Weſen ohne Möglichkeit eines Andern iſt ohne Abſolutheit, weil Es bloß auf Sich beſchränkt iſt. Iſt aber das Weltweſen zugleich Gott ſelber; ſo iſt dieſer wie jenes ohne Möglichkeit eines andern Weſens, folglich Nichtgott.

Das Weſen Gottes und der Welt ſind daher zwei verſchiedene Weſen.“

Allerdings — wiederholen wir, aber bisher nur ſo verſchieden, wie verſchieden die drei Perſonen in der Einen Perſönlichkeit des Abſoluten ſind.

„Wäre Gott, heißt es, durch Setzung der Weltidee, erſt wirklich; ſo hätte Er keine Möglichkeit: Außer ſich zu ſeyn, d. h. er wäre nur an dieſe Wirklichkeit gebunden, er könnte nur dieſe ſetzen. Er hätte keinen andern Gedanken als dieſen Weltgedanken. Selbſtbewußtſeyn und Weltbewußtſeyn flößen unterſchiedlos ineinander. Schöpfung im engerm Sinne wäre nicht möglich d. h. die Möglichkeit: Außer ſich zu ſeyn, könnte Gotte nie objectiv werden.“

Allein — wer Zuviel, behauptet Zuwenig. Von einem unterſchiedsloſen Zuſammfallen jener zwei Bewußtſeyn kann ſo wenig eine Rede ſeyn, als davon: daß die drei göttlichen Perſonen in Einer Perſon ohne Un-

terſchied wieder untergehen. Iſt aber dieß nicht der Fall, und iſt jede von den drei Perſonen das perſönliche Selbſt; ſo iſt ſich Dieſes auch in Jener Dreiheit objectiv geworden, d. h. die Möglichkeit: das Selbſt wiederholt (und ſo außer ſich) zu ſeyn, iſt Wirklichkeit.

Wir müſſen ſogar weiter fragen: Was das Weltbewußtſeyn zu ſeinem Inhalte haben könne, wenn jenes nicht an dem Inhalte des Selbſtbewußtſeyns Theil hat — oder — was gibts denn noch außer dem Seyn und Daſeyn Gottes?

Und wir finden hierauf keine andre Antwort als die: „Unterſcheidung und Erfaſſung der Möglichkeit eines andern Seyns in Gott, folgt erſt aus ſeiner Selbſtunterſcheidung und Erfaſſung, und iſt ein von dieſen verſchiedener Act.“

Allerdings — man kann aber für die Verſchiedenheit im Acte einſtehen, ohne zugleich für die Verſchiedenheit deſſen was durch den Act als Product desſelben geſetzt iſt, einſtehen zu müſſen. So iſt der Act einer totalen Emanation nicht der einer bloß partiellen; und doch iſt das Product beider nicht ein weſentlich verſchiedenes, da dort wie hier — Weſen aus Weſen entlaſſen wird.

Mit dieſer Anſicht ſteht auch nicht im Widerſpruch, wenn der Kritiker (S. 160) ſagt: „Es gehört zur abſoluten Vollkommenheit: den vollkommnen Gebrauch von ſeiner Vollkommenheit zu machen, d. h. ſeiner ganzen Vollkommenheit nach, außer ſich zu ſeyn.“

Allein — wenn dieſer Gebrauch nicht ſchon in der innern Trinität Statt gefunden hat; ſo iſt nicht abzuſehen: wie er außer jener eintreten könne; nachdem wir bereits gehört: daß die Natur ſich zum Weſen Gottes verhalte, wie Unperſönliches zu Perſönlichen — Partielles zur Totalität; wie denn auch ſchon die Scholaſtik die Unmöglichkeit dieſes zweiten Gebrauches in dem Satze ausgeſprochen: Deus non potest Deum creare.

Uebrigens können und wollen wir dem Verfaſſer gar nicht den Satz antaſten: daß die Selbſtunterſcheidung Gottes die Bedingung ſey von der Möglichkeit: Sich von einem andern Seyn zu unterſcheiden; aber hinzuſetzen müſſen wir: daß wenn dieſes andere Seyn ein ſolches ſeyn ſoll, was in jeder Beziehung nicht Gottes Seyn iſt, vor allem im Selbſtbewußtſeyn Gottes der Keimpunct (punctum saliens) aufgezeigt werden müſſe, aus dem neben der Gottidee der Gedanke von einem außergöttlichen Seyn (die Weltidee) entſpringt. Denn dieſer Gedanke iſt eben die Möglichkeit, die als in-

nere Objectivität (im Selbſtbewußtſeyn Gottes —) ihrer äußern, objectiven Realität vorausgeht. Aufſchluß hierüber ſollten wir in jener Abtheilung finden, wo der Verfaſſer die Gedankenwelt Gottes abhandelt, nach den drei Functionen des Anſchauens — Denkens und Erkennens.

Daſelbſt (S. 168) leſen wir nun:

a. „Denken iſt Wiederholung der anſchauenden Thätigkeit des Geiſtes. Es iſt die Ueberzeugung von der (unmittelbaren) Erzeugung (der Anſchauung). Es iſt (vermitteltes) Wiſſen des unmittelbaren Wiſſens (Anſchauens). Indem aber der Geiſt ſeine Selbſtanſchauung denkt (d. h. reproducirt — objectivirt); geht Er auf Sich als anſchauendes Subject zurück, und erfaßt dieſes im Unterſchiede von Sich als Objecte und der Einheit Beider. Hiemit aber erfaßt Er ſich als Subject an ſich d. h. er abſtrahirt von Sich als Object und von Sich als Subject und als Einheit Beider, d. h. er hemmt die Thätigkeit, in der Er ſich als Subject und Object und Einheit beider ſetzte.

Dieſe Hemmung iſt Unterbrechung des (ununterbrochenen) Einen Actes der (unmittelbaren) Selbſtanſchauung, iſt ein Erlöſchen des reinen Actes, ein Verſetzen desſelben aus der Actualität in die Potenz (Herabſetzen zur Potenz). Hiemit entſteht nun dem Geiſte das Subject an ſich d. h. das, was Subject und Object und Einheit von Subject und Object ſeyn könnte (Möglichkeit oder Potenzialität).

Was aber vom Subjecte, gilt auch vom Objecte und von Beider Einheit. Kurz: ſo iſt der Geiſt — ein Subject und Object ſeynkönnendes.

b. Dieſer Unterſchied aber (von Möglichkeit und Wirklichkeit) iſt in Gott nicht das Weſen Gottes ſelbſt: ſondern er beſteht nur in ſeiner Selbſtunterſcheidung (Denken), er iſt die Möglichkeit im Weſen: Außer ſich zu ſeyn. Gott iſt — Subject und Object und beider Einheit in einem und demſelben Acte, der nicht erliſcht (ſondern ſich unendlich wiederholt). Das Erlöſchen dieſes Actes im Denken iſt nur ein Uebergangsact, der — in einem und demſelben Acte — geſetzt und aufgehoben iſt.

Im Denken alſo beſteht der Unterſchied (nicht im Weſen) dieſer aber beſteht in der (ſich unterſcheidenden) Thätigkeit, in welcher er zugleich geſetzt und aufgehoben iſt.

Geſetzt iſt er, als das, was in Gott, nicht Gott ſelbſt iſt,
(d. h. als das, was Gott außer ſich ſeyn kann),
(d. h. als das was Nichtgott iſt).

Aufgehoben (in die abſolute Einheit erhoben) iſt er, als das in ihr zwar Enthaltene, aber ſie nicht wirklich ſeynde, d. h. aufgehoben iſt er in dem abſoluten Selbſtbewußtſeyn, als das Bewußtſeyn eines Andern in Gott (d. h. negirt iſt er durch das was Gott ſelbſt iſt). —

Die Einheit in der Anſchauung wird alſo zur freien Einheit im Denken, welche die unterſchiedsfreie und mächtige Einheit iſt, die Sich und den Unterſchied in der Macht hat und beherrſcht, und worin endlich das höchſte (durchs Denken vermittelte) Erkennen Gottes beſteht. S. 175.

Wir haben dieſes Raiſonnement zur leichtern Ueberſicht in zwei Gedankenreihen getheilt, und bemerken nun gegen die erſte: daß der Geiſt, was Er actu iſt, durch bloße Abſtraction nicht annulliren könne. Der Geiſt kann ſich, iſt er einmal differenzirt, nie mehr als Subject an ſich (als perſönliches Weſen als Selbſt nach dem Verfaſſer — nach Uns aber als unbeſtimmtes Princip) erfaſſen; wohl aber muß Er ſich für ſeine (durch die Objectivirung vermittelte) Subjectivität, als Princip vorausſetzen. Dieſe Vorausſetzung aber iſt im Abſoluten eine ewig aufgehobene, leere oder irreale; darum aber noch keineswegs eine nichtige, weil ſie doch eine formale iſt, d. h. Gott denkt ſie doch als Vorausſetzung, wenn auch als eine von Ihm ewig aufgehobene.

Daraus ergibt ſich zugleich: was von dem Erlöſchen des reinen Actes, als einem Verſetzen desſelben in die bloße Potenzialität (Setzen desſelben als Potenz) zu halten ſey? Gott denkt dieſe Möglichkeit nothwendig als eine irreale (von der Wirklichkeit nothwendig negirte, in ihr nicht beſtehende) mithin auch als eine Unmöglichkeit in Ihm, als dem Alleinwirkenden Urrealen.

Nun heißt es zwar, wie wir geleſen, daß der Unterſchied nicht im Weſen ſondern bloß im Denken Gottes beſtehe, in dieſem aber geſetzt und aufgehoben ſey, d. h. geſetzt als das, was in Gott nicht Gott ſelbſt iſt.

Allein — was Gott als Gott nicht ſeyn kann, das kann Er auch nicht außer ſich ſeyn wollen, da Er Sich nie als Nichtgott ſetzen kann, d. h. Sich nie in der Selbſtaffir-

mation negiren kann; wohl aber kann Er den formalen Gedanken in Ihm von Etwas als Nichtgöttlichen realiſiren, ſubſtanzialiſiren; verſteht ſich: wenn dieſer Gedanke in ſein Selbſtbewußtſeyn eingetreten iſt, welcher Eintritt aber in ſeinem nothwendigen Zuſammhange mit dem Selbſtbewußtſeyn, von der Speculation nachgewieſen ſeyn muß, wenn jener Gedanke nicht abermal eine bloße Vorausſetzung ſeyn ſoll. Zu ſolch einer Vorausſetzung ſinkt auch jeder Gedanke herab, wenn ſein Quellpunct etwas Unmögliches im Denkleben Gottes iſt, wie dieſes das Erlöſchen des reinen Actes, (und ſeine Herabſetzung zur bloßen Potenz) iſt. Wenn alſo das Denken (nicht das Schauen) Gottes zu dem Gedanken von einem andern Seyn, (d. h. von einem Nichtabſoluten d. h. Creatürlichen) führen ſoll; ſo kann dieſes andere Seyn, nicht Gott als Subject an ſich ſeyn, d. h. jener Gedanke kann zu ſeinem Inhalte nicht das göttliche Subject an ſich haben; denn auch dieſes Subject bleibt immer noch abſolutes Princip, d. h. ein Princip das identiſch mit Gott, folglich kein creatürliches Princip iſt, das dieſen ſeinen Character durch die Abhängigkeit ſeines Seyns und Daſeyns von einem Seyn und Daſeyn außer ihm, offenbart.

Vom Standpuncte des Dualismus aus (der zwiſchen der Subſtanz Gottes und der der Welt einen qualitativen Unterſchied ſtatuirt) ergibt ſich der Gedanke in Gott von einem außergöttlichen Seyn als Negation des göttlichen Seyns (Welt) ganz ungezwungen aus dem formalen Selbſtbewußtſeyn jedes der drei Principe, wodurch dieſe zugleich perſönliche (Weſen alſo nicht bloß Subſtanzen) ſind und bleiben.

Jedes von ihnen bezieht nämlich ſeine Thätigkeit in der es mit ſeinem Eintritte zu den übrigen in Wechſelbeziehung tritt, zugleich auf ſich als Princip wodurch Es ſich als Princip von jedem Andern unterſcheidet. — In dieſer gegenſeitigen Unterſcheidung affirmirt ſich jedes als Princip nur durch die Negation ſeiner Perſon, als einer identiſchen mit der jedes andern Princips.

So iſt der Vater dieſer nur, weil er Nichtſohn und Nichtgeiſt iſt; der Sohn iſt Sohn nur, inſofern Er Nichtvater und Nichtgeiſt iſt; und der Geiſt iſt dieſer nur, weil er weder Vater noch Sohn iſt, und ſich als dieſe Negation erkennt.

Iſt aber jede Perſon von jeder andern negirt; ſo iſt zugleich in dieſer Totalität die Perſönlichkeit des Abſolu-

ten formal negirt, und hiemit die Abſolutheit ſelber, inſofern dieſe von jener (und umgekehrt) nicht zu trennen iſt.

Und ſo wie die einzelnen affirmativen Acte in ihrer Totalität den Gedanken von der abſoluten Perſönlichkeit, als perſönlicher Abſolutheit conſtituiren; ſo ſetzen auch die negativen Momente jener Acte in ihrer Totalität den formalen Gedanken ab — von einem Nichtabſoluten Seyn und Daſeyn, dem als ſolchen freilich keine Realität entſpricht, weil außer der Realität des Abſoluten (das nur der Träger jenes formalen Gedankens mit ſeinem negativen Inhalte iſt) keine andere vorhanden iſt; welche andre dann erſt gegeben ſeyn wird, wenn das perſönliche Abſolute jenen formalen Gedanken von Etwas Nichtabſoluten zu realiſiren im Stande iſt. Das factiſche Bewußtſeyn von dieſer Energie (Allmacht) tritt in Gott ein mit dem Acte der Weltſchöpfung.

Daß dieſe vom Sohne vollzogen gedacht wird, hat ſeinen Grund in der Eigenſchaft desſelben als der zweiten Perſon, in welcher das abſolute Princip ſich urſprünglich objectiv wird; aber eben daraus folgt nicht: daß der Sohn als abſolutes Princip zum Weltprincipe werde, d. h. die Welt zur Erſcheinung ſeines eigenem Weſens mache; denn er hat ja nicht den Gedanken vom unbeſtimmten (allgemeinen) Abſoluten, ſondern den Gedanken vom Nichtabſoluten zu verwirklichen.

Daß unſer Kritiker dieſer Geneſis der Weltidee im Leben des Abſoluten nicht auf die Spur gekommen, der Grund hievon liegt in ſeiner bloß begrifflichen Vorſtellung von der Trinität. — Das Abſolute Princip als ſolches iſt ihm ſchon ein perſönliches Weſen, und er nennt Es daher das Subject an ſich.

Es wird dieſes ſodann zum Subject für ſich, indem Es ſich als perſönliches Weſen ſetzt (wirkt d. h. will und weiß) und zwar dreimal, nämlich als Subject — Object und Beider Einheit.

In dieſem Sichſetzen (Wirken als Wiſſen und Wollen) iſt nun die ſchellingiſche Viereinigkeit des perſönlichen Weſens (als Selbſtes) nicht zu verkennen; dieſes ſteht nämlich über ſeinen drey Beſtimmungen eben ſo, wie jedes Allgemeine über ſeinen einzelnen Beſonderheiten ſteht (vorausgeſetzt: daß Es nicht das Unglück hat: in dieſen zugleich als numeriſche Einheit unterzugehen, und ſo ſeine Trans-

ſcendenz einzubüſſen. —) Es iſt auch nicht einzuſehen: Warum das abſolute Selbſt bloß dieſe drey Beſtimmungen eingeht, d. h. Warum nicht mehrere oder wenigere?

Denn iſt das Subject an ſich (das perſönliche Weſen) als Sichwirkendes zugleich ein Sichwiſſendes und wollendes; ſo iſt Es ja darin eben kein Subject an ſich (kein bloßes Princip) mehr, ſondern ſchon ein Subject für ſich, und kann als dieſes keine Nöthigung in ſich tragen: Sich abermal (zum zweitenmal) als Subject für ſich auszuwirken; da ein Subject an ſich (d. h. ein Princip als potenzielles Subject) nur dadurch zum Subject für ſich wird, daß Es aus ſeiner Entgegenſetzung Sich zurücknimmt, wodurch der Gegenſatz eben ſo zum Gegenſtande (Objecte;) wie das Setzende zum Subjecte (Perſon) wird. Sollte aber vielleicht die abermalige Auswirkung ſeiner Subjectivität darin ihr Motiv haben: daß die erſte Subjectivität für ſich nur eine innere ſey und daher noch zum Gegenſtande einer Anſchauung erhoben werden könne; ſo handelte es ſich in dieſem Falle doch nur um eine Objectivirung des Subjectes für ſich, nicht aber darum: daß die Einheit zwiſchen Beyden ebenfalls objectivirt d. h. nach Auſſen hingeſtellt werde, da ja das Subject Für ſich ſchon eben dieſe Einheit präſtirt.

Die Subjectivität für ſich im Abſoluten iſt aber gar nicht als bloße Innerlichkeit zu denken, wie dieſe wohl dem creatürlichen Geiſte in ſeiner Unfähigkeit Sich ſelber zu differenziren und ſo ſeine urſprüngliche Unbeſtimmtheit aufzuheben zukömmt. Ein ſich ſelber beſtimmendes (abſolutes) Princip gewinnt ſeine Innerlichkeit durch die wiederholte Setzung Seiner als Princips, und durch die gegenſeitige Beziehung beider Principe, worin Jedes als Subject an dem Andern ſein Object findet; zugleich aber Jedes, als Subject dieſer beziehenden Thätigkeit, an dieſer ſeine Subjectobjectivität (Perſönlichkeit) beſitzt.

Daß übrigens jene drey Beſtimmungen des Subjectes an ſich, mit Recht den Beſonderungen einer Allgemeinheit gleichgeſetzt werden können, erhellt noch daraus: daß von der Selbſtanſchauung Gottes (als ſeiner erſten Erkenntnißfunction) ausgeſagt wird: daß ſie in Einem Akte ausgewirkt werde, was nur dann zu begreifen iſt: wenn jede der drey Beſtimmungen gleichzeitig und collateral aus dem an ſich perſönlichen Weſen, mit ſeinem Wiſſen und Willen,

hervorbrechen, nacheinander aber erſt unterſchieden werden von dem hinzutretenden Denken, das in Verbindung mit der Anſchauung das Selbſt-Erkennen Gottes abſchlüßt. — Treten ſie aber collateral ein; ſo iſt auch das erſte Moment das Subjective ohne nothwendige Relation auf das zweite Moment; ſo wie dieſes das Objective iſt ohne Beziehung auf das Subjective Moment, und ſelbſt das dritte iſt die Einheit von Beyden ohne ſich auf Beyde Factiſch zu beziehen. — Aus dieſer Einheit des Actes, (der auch jene drey Beſtimmtheiten des perſönlichen Weſens zumal aus demſelben herausſetzt) erklärt ſich nun um ſo leichter: Wie von dem Weſen die Einheit, d. h. vom perſönlichen Weſen die Einheit der Perſon (im Gegenſatze zur Vielheit der Perſonen) ausgeſagt und darnach die Worte der Präfation (in Essentia Unitas et in Personis Proprietas) ausgelegt werden konnten. Eben ſo erklärt ſich eine frühere Behauptung: nach der jede Perſon in der Trinität ad intra, als die Einheit der Uebrigen deßhalb aufgeſtellt wurde, weil ſie das Weſen als Einheit Seiner ſelbſt ſey. Iſt aber Jede die Einheit Aller; ſo ſind auch Alle nur Eine Perſon des göttlichen Weſens. Was mag nun wohl den Kritiker vermocht haben zu dieſer exotiſchen Transfiguration der Perſönlichkeit des Abſoluten?

Wohl nicht anders, als die ſcholaſtiſche Vorſtellung von der Aseität Gottes, die er rehabilitirt hat zu dem Zwecke: um nicht mit andern Philoſophen ſeiner Zeit, denen die althegelſche Transſcendenz und Perſönlichkeit des Abſoluten nicht genügt, entweder die Perſönlichkeit desſelben vorauszuſetzen, oder gar als blinden Apis anzuſetzen, in der Meinung: daß ſeine urſprüngliche Staarblindheit doch eine Blindheit bleibe; wenn er auch mit der Macht: dieſe durch ſich ſelber aufzuheben, gedacht würde.

Dagegen aber iſt ſein Abſolutes Seyn, als an ſich ſubjectives (perſönliches) Weſen (Selbſt) ſchon von Vorn herein (und doch ohne alle Vorausſetzung?!) mit offenen Augen wirkſam, d. h. Es iſt en miniatur vollſtändige Perſon, ſo daß ſeine Trias nur die erſte Analyſe jener microcosmiſchen Urcriſtalliſation iſt, auf welche ſodann zum Ueberfluſſe noch eine zweite Analyſe (als Trias ad extra — in der Welt) folgt, um hinter der Scholaſtik in keiner Weiſe zurückzubleiben; ſonſt wäre dieſe zweite Trinität die überflüſſigſte, ſelbſt für eine un-

erſättliche Phantaſie. Auf derlei Vorgänge ſtützt ſich nun die Einbildung unſers Religionsphiloſophen: Nicht wie Andere entweder mit Vorausſetzungen begonnen oder aufgehört zu haben. — Es kann hier nicht unſre Aufgabe ſeyn: Herrn Wirths oder Fichtes Leiſtungen in der ſpeculativen Theologie gegen den gemachten Vorwurf in Schutz zu nehmen; das werden beyde Herrn ohnehin thun, wenn ſie es der Mühe werth finden: mit dem Verfaſſer Abrechnung darüber zu pflegen, was er den Leiſtungen Beider und der Vergangenheit für ſeine Leiſtung eigentlich zu verdanken habe.

Aber darauf wollen wir unſerm Kritiker noch aufmerkſam machen: daß bei der gegenwärtigen Geſtaltung der Religionsphiloſophie, welche die Ewigkeit der Welt als Verleiblichung Gottes (mit oder ohne Logos prophorikos) proclamirt, die Zeit vorbey iſt: Sich in der Vertheidigung der chriſtlichen Lehre von der Weltſchöpfung und der Trinität Gottes, auf das ſcholaſtiſche Axiom zu ſtützen: **Mundum coepisse, sola fide tenetur, nec ulla ratione comprobari potest.**

Und doch wird dasſelbe von Herrn Sengler in Schutz genommen werden müſſen als modernen Scholaſtiker, er mag nun es ſich zum Bewußtſeyn gebracht haben oder nicht: Warum die Scholaſtik jenes Axiom aufſtellen mußte. Will er dieſes fahren laſſen; ſo muß Er entweder mit evangeliſchen Theologen, die Grundidee des Chriſtenthums als die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen (des abſoluten und endlichen Geiſtes) bloß im Allgemeinen aufſtellen; oder er muß mit proteſtantiſchen Philoſophen die Zweiheit des Göttlichen und Menſchlichen (den Dualismus von Jenſeits und Dieſſeits) für das beſtimmtere Princip des Chriſtenthums gelten laſſen. Dieſe Geltung aber wird in der Gegenwart als Folge einer Verwechslung erklärt, welche zwiſchen einer (antithetiſchen) Erſcheinungsform des chriſtlichen Princips und der Idee desſelben (vor aller Erſcheinung) vorgefallen und der rechten Seite der Hegelſchule zur Laſt gelegt wird mit der zudringlichen Behauptung: „daß — wenn Chriſtus als der Mittelpunct der Weltgeſchichte, und als der Inhalt der Wiſſenſchaft erkannt wird, auch das anthropologiſche (= chriſtologiſche) Moment der abſoluten Religion, bey der Formulirung der Idee des Chriſtenthums, ausdrücklich in den Vordergrund geſtellt werden müſſe." So

Dr. Ludwig Noak in ſeiner ſpekulativen Religionswiſſenſchaft S. 403, der daſelbſt mit den Worten ſchließt: „Nicht der Menſch iſt ein Moment Gottes (d. h. in der Lebensentfaltung Gottes) ſondern Gott iſt ein Element in der Einheit des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns; alſo die Einheit des Menſchen in Gott (d. h. nicht mit Gott) der abaequate Ausdruck des chriſtlichen Princips.“

Derſelbe ſagt auch (im §. 191, unter dem Titel: der anthropologiſche Standpunkt der modernen religionsphil. Weltanſchauung): „Die Wahrheit des feuerbachiſchen Standpunktes beſteht in der entſchiedenen Rückkehr von hohlen Transſcendenzen auf den menſchlichen Standpunkt. War ſeine Kritik zunächſt zwar nur eine abſtract-negative Zurückforderung desſelben; ſo beſteht nun die Aufgabe der Philoſophie als Religionsphiloſophie darin: das Weſen der Religion als dem wahren Weſen des Menſchen immanent und mit demſelben identiſch aufzuzeigen.“ Unſer Kritikus kann daraus erſehen: welcher abgegriffenen Rolle er ſich zeither in der Religionswiſſenſchaft unterzogen, wofür ihm weder die Wiſſenſchaft noch die Kirche einen Dank wiſſen kann. Unſre Aufgabe dagegen war es von jeher und wird es bleiben: Neben dem begriffbildenden Denkprozeſſe (aus dem Feuerbach die letzte Conſequenz gezogen) der dem Naturprincipe anheimfällt (das von Hegel dem Identitätslehrer nur verabſolutirt worden iſt), den andern (weſentlich verſchiedenen, dem creatürlichen Geiſte zufallenden) Prozeß ſammt ſeinem Reſultate (der Idee) geltend zu machen, welches ſowohl in meiner frühern Schrift: die Juſtmilien in der deutſchen Philoſophie, als in der letzten: Euriſtheus und Herakles verſucht worden iſt. Et in magnis voluisse sat est.

Verbeſſerungen.

Seite:		Zeile:				
17	von Oben	2	lies:	nun	ſtatt:	nur.
54	„ „	12	„	die	nach:	als.
68	„ „	12	ſetze:	(	vor:	ſelbſt.
69	„ „	2	lies:	dieſer	ſtatt:	dieſes.
77	„ Unten	5	„	heranzuheben	„	herabzuheben.
78	„ „	6	„	auch	„	auf.
85	„ Oben	3 u. 9	„	ſchlechthinigen	„	ſchlechtſinnigen.
89	„ „	11	„	Poſtſcript	„	Proſcript.
99	„ Unten	14	„	andere	„	aber.
119	„ „	5	„	Ihren Neffen	„	Ihr Neffe.
123	„ „	9	„	aufgeſchloſſen	„	ausgeſchloſſen.
134	„ „	8	ſetze:	nicht gehorcht	nach	Forderung.
141	„ Oben	14	„	)	„	Anſchauungsweiſe.
148	„ „	2	lies:	faſſen	ſtatt:	fußen.
157	„ Unten	4	ſetze:	der	nach:	in.
161	„ „	6	„	)	„	Willens.
168	„ Oben	14	lies:	Magus	ſtatt:	Magnus.
170	„ „	7	ſetze das Zeichen:	)	nach:	wird.
170	„ Unten	14	lies:	Gepräge	ſtatt:	Gepränge.
172	„ Oben	13	ſetze:	wurden	vor:	von.
176	„ Unten	15	lies:	illam	ſtatt:	illum.
182	„ Oben	10	„	mit	„	durch.
185	„ Unten	16	„	„	„	enträthſeln.
190	„ Oben	5	„	Geiſtesgemeinſchaft	ſtatt:	Geiſter-gemeinſchaft.
190	„ „	14	ſetze:	den	nach d. Worte:	durch.
198	„ „	1	lies:	dreifache	ſtatt:	zweifache.
201	„ „	12	„	vegetative	„	negative.
209	„ Unten	13	„	jenem	„	jener.
233	„ „	11	„	abzog	„	auszog.
244	„ Oben	2	löſche den Satz: – allein das Steigen – abhängig;			
257	„ „	9	lies:	Verneinung	ſtatt:	Vereinigung.
259	„ Unten	5	„	Lehrer	„	Lehre.
271	„ „	10	ſetze nach dem Worte: Aufſchrift — den Satz: Ein endliches Weſen kann keine unendliche Schuld bezahlen, ſammt ihrer Kehrſeite.			
290	„ Oben	1	lies:	jene Zeit, der	ſtatt:	jener Zeit.

Seite: Zeile:

321 von Unten 1 lies: Anſichten . . . ſtatt: Abſichten.

332 „ Oben 9 „ einem . . . . „ einer.

337 „ Unten 12 „ Der . . . . . „ Den.

339 „ Oben 7 „ bewerkſtelliget „ bewerkſtellige.

343 „ „ 15 „ als . . . . . . „ d. h. eine.

351 „ Unten 7 „ verkündeten . „ verbündeten.

360 „ „ 8 „ nach . . . . . . „ ohne.

379 „ „ 2 „ Prätenſion . . „ Präſenſion.

393 „ Oben 7 „ ſie . . . . „ ſich.

393 „ „ 15 „ Chriſtusverehrer „ Chriſtenverehrer.

397 „ „ 4 „ menſchlichen . . „ verſinnlichen.

416 „ „ 10 „ kein Widerſpruch „ Widerſpruch.

417 „ „ 9 „ wußte . . . . „ mußte.

425 „ „ 4 ſetze nach dem Worte: Extrem — und ſeine Bemänglung.

431 „ „ 11 „ zu dem Worte: jene — Sühnung.

451 „ Unten 10 „ früher . . . ſtatt: jetzt.

458 „ „ 13 „ nach dem Worte: dieſe — Letztere.

458 „ „ 8 „ nach dem Worte: tritt — jetzt.

468 „ „ 16 „ nach Worte: Wortes — als Schöpfungsakt.

472 „ Oben 12 „ nach dem Worte: Menſchen — als Affirmation desſelben.

474 „ „ 3 „ nach dem Worte: einem — realiſirten.

486 „ Unten 16 lies: Gebietes . . . ſtatt: Gebieters.

486 „ „ 9 „ Verſtändniß . . „ Verhältniß.

487 „ Oben 17 „ Selbſtauflöſung „ Selbſtauflegung.

521 „ Unten 12 „ einnimmt . . . „ vernimmt.

526 „ Oben 7 „ Boehme . . . . „ Bochna.

538 „ „ 19 „ Jenes . . . . „ jene.

542 „ Unten 2 „ des . . . . „ der.

548 „ Oben 2 „ nach dem Worte: als — Einheit.

XXVI. Z. 12 von Unten lies: ſich . . . . ſtatt: ſie.

XXVII. „ 12 „ Oben ſetze nach dem Worte: Gegenſtand, — im Widerſpruche.

XXXIII. „ 6 „ „ lies: auch noch . ſtatt: doch nur.

Item „ 19 „ „ ſetze: nach dem Worte: iſt — das Zeichen (").

Julius Müller und Wilhelm Vatke
über
die chriſtliche Lehre von der Sünde.

Heutigen Tages ſchreiben viele Gelehrte mehr als ſie wiſſen; vor Zeiten wußten Einige mehr als ſie ſchrieben.

Asmus.

Man macht uns zu unvernünftigen Philoſophen, um uns zu vernünftigen Chriſten zu machen.

Leſſing.

Es war im Jahre 1838, als Julius Müller den erſten Theil ſeines Werkes unter obigem Titel veröffentlichte; und es war im Jahre 1840, als dieſer Theil ſeine Kritik von der Hand Vatke's in den halliſchen Jahrbüchern erlebte, der auch im darauf folgenden Jahre die Grundſätze jener kritiſchen Arbeit bekannt machte in einem wiſſenſchaftlichen, Marheineke gewidmeten Werke unter dem Titel: Die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniſſe zur Sünde und zur Gnade.

Nach der Vorrede zu dieſer neuen Ausgabe zu ſchlüßen, hat jene Kritik Julius Müller nicht dazu vermocht: die gleich anfangs verſuchte Löſung des Problems „in irgend einem ihr weſentlichen Momente aufzugeben," wohl aber dazu: nach erneuerter Durchforſchung des Gegenſtandes auf eine vollſtändigere Darſtellung ſeiner Anſicht (von der Sünde) in

ihrem innern Zuſammenhange bedacht zu ſeyn. Deßhalb hat auch der ehrenwerthe Verfaſſer einige Worte aus der alten Vorrede abermal in die neue übergehen laſſen.

Es iſt nämlich ſeine unerſchütterliche Ueberzeugung: „daß das Chriſtenthum durch und durch praktiſch iſt, und daß Alles in ihm ſich auf den großen Gegenſatz von Sünde und Erlöſung bezieht; und daß es unmöglich iſt: das eigentliche Weſen desſelben (die Erlöſung) zu verſtehen, ſo lange man die Sünde nicht gründlich erkannt hat. Wenn irgendwo; ſo kämpft hier der chriſtliche Theologe pro aris et focis; wenn die deiſtiſche Verflachung und die pantheiſtiſche Verflüchtigung von dieſer Lehre abwehrt.“

Es iſt ferner die aus jener Ueberzeugung hervorgegangene Frage: Ob im Ernſte zu fürchten ſey; daß das Wort eines berühmten Schriftſtellers unſerer Zeit zur Wahrheit werde: „daß nämlich der Widerſpruch (Sünde) in unſerm Daſeyn — ſeine eigentliche Bedeutung verliere; wenn ihn der Menſch ſich nahe rücke; ſo daß wir von der Stelle des Geheimniſſes nichts als leere Worte behielten, die das ſogenannte Grauen vor der Sünde zu leicht vernichte.“

Die Antwort des Verfaſſers aber lautet: „Gewiß wenn es auf eine rein ſpekulative Erkenntniß der Sünde aus bloßen Begriffen — unabhängig von allen empiriſchen Vorausſetzungen, abgeſehen iſt. Denn — ein ſolches Beſtreben befindet ſich zu der Sünde in dem ſeltſamen Verhältniſſe: daß es die Sünde als ſolche läugnen müſſe, um ſie überhaupt zum Gegenſtande der Betrachtung zu machen. Daß aber ein Denken über die Sünde, obſchon es auf der Baſis des chriſtlichen Glaubens ruht, doch zur Vernichtung des religiöſen Grauens vor der Sünde führen müſſe; dies könnte nur dann behauptet werden, wenn dieſes Grauen Unrecht hätte; oder — wenn Rouſſeau Recht hätte mit ſeinem Grundſatze: daß der Menſch aufhöre zu empfinden, wo er anfange zu denken.

Das geſunde chriſtliche Gefühl aber braucht ſich vor dem Denken nicht zu fürchten, ſo wie das geſunde Denken ſich nicht von dem Gefühle losreißt; ſondern — wie jenes an dieſer ſich nährt und erfriſcht; ſo findet das Gefühl im Denken ſeine Beſtätigung, ſein Verſtändniß."

Aus dieſer Aeußerung ſehen wir: daß der Verfaſſer ein rein ſpeculatives Erkennen gleichſetzt dem Erkennen aus bloßen Begriffen — eine Behauptung, die ihm nicht einmal alle Anhänger des logiſchen Pantheismus gelten laſſen werden; von denen einige den Begriff vom Begriffe, keineswegs für einen bloßen Begriff anſehen; von Andern außerhalb jener Schule Stehenden nicht zu reden, da ſie eine Erkenntniß aus bloßen Begriffen für unmöglich halten.

Ferner ſehen wir: daß der Verfaſſer einer Erkenntniß aus Begriffen nur dann abhold iſt; wenn dieſe von aller empiriſchen Vorausſetzung unabhängig ſeyn wollen — und daß er unter dieſe die Baſis des chriſtlichen Glaubens zählt, d. h. die Auffaſſung der Sünde nach Anweiſung der heil. Schrift alten und neuen Teſtamentes.

Dieſe Baſis aber iſt nicht die einzige Vorausſetzung.

In der Einleitung zur neuen Auflage, wo der Verfaſſer die zwei Wege (den progreſſiven und den regreſſiven) beſpricht, die zu dem geſuchten Ziele führen, das er in der Verwirklichung der Idee einer chriſtlichen Philoſophie findet, ſagt er: Hier (beim regreſſiven) nimmt die Betrachtung ihren Ausgang von dem beſtimmten Inhalte der chriſtlichen Wahrheit, den des urſprünglichen ſittlichen und religiöſen Bewußtſeyns mit eingeſchloſſen, und ſucht von ihm aus, die allgemeinen Begriffe und Prinzipien zu beſtimmen, die im ſpeculativen Gebiete die verborgene Grundlage des chriſtlichen Bewußtſeyns bilden. — Nicht genug; S. 310 im Uebergange von der Wirklichkeit der Sünde zu den Bedingungen ihrer Möglichkeit leſen wir: „Das Böſe iſt uns

ſo ſehr Thatſache der Erfahrung; daß der Verſtand dies unbequeme und widerſpenſtige Element des Daſeyns gern wegſchaffen möchte durch allgemeine Begriffe — wenn nur die Erfahrung nicht mächtiger wäre, als die von ihr ſich losreißenden allgemeinen Begriffe." — Wir erfahren daſelbſt zugleich: warum die Kritik ſeiner erſten Leiſtung ihn nicht von dem regreſſiven Wege ab- und auf den progreſſiven hin geleitet habe. „Andere (nämlich Vatke in der oben angeführten Schrift) ziehen vor: aus dem Begriffe des Willens, das Böſe als angebliches Moment desſelben, dialectiſch hervorgehen zu laſſen und haben mir die Abweichung von ihrem Wege zum Vorwurf gemacht (in der Beurtheilung der 1. Ausgabe).

Er aber iſt der Meinung: daß der Gedanke: „die Sünde iſt auch ein Moment des ſich ſelbſt beſtimmenden Willens" alle ſeine bisher aufgefundenen Beſtimmungen über die Natur der Sünde nach und nach aufgezehrt haben würde; wenn er ihm zu jenen einen Zutritt geſtattet hätte."

Die Leſer aber würden ſich ſehr irren, wenn ſie hinter ſolchen Aeußerungen einen Miſologen witterten.

Um dieſem Mißgriffe vorzubeugen, müſſen wir ihnen einiges über die zwei Wege aus der Einleitung mittheilen.

Den einen nennt er den progreſſiven, auch philoſophiſchen. „Dieſer geht, ohne ſich durch den beſtimmten Inhalt der chriſtlichen Wahrheit irgend wie binden zu laſſen, von den allgemeinſten metaphyſiſchen Anfängen aus, und ſucht in freier Forſchung das philoſophiſche Syſtem, in welchem der menſchliche Geiſt wahrhafte und dauernde Befriedigung zu finden vermag."

Er macht hier auf das Charakteriſtiſche in der Entwickelung der Philoſophie (namentlich auf dem geſchichtlichen Gebiete des Chriſtenthums) auf den Wechſel der Syſteme in raſcher Folge entgegengeſetzter Principien aufmerkſam und erklärt denſelben aus dem Widerſpruche derſelben mit dem Chri-

ſtenthume. „Dieſer Zwieſpalt mit dem Lebensprincipe der neuern Geſchichte iſt es: was die philoſophiſche Entwicklung raſtlos vorwärts treibt, was ſie zwingt, umzukehren und nach neuen Anfängen zu ſuchen, bis ſie das Ganze ſpeculativer Erkenntniß gefunden haben wird, das ſich von ſelbſt zu Einem umfaſſenden Ganzen mit dem weſentlichen Inhalte der chriſtlichen Religion zuſammenfügt."

Unter jener Ungebundenheit durch dogmatiſche Vorausſetzungen will aber unſer Verfaſſer keineswegs die abſtrakte Vorausſetzungsloſigkeit der Neuzeit verſtanden wiſſen. Er nennt dieſe vielmehr eine bloße Fiction ohne alle Wirklichkeit. „Der Menſch ſey nicht ein aus Stücken zuſammengeſetztes Weſen, daß ſein Denken bei der Löſung der philoſophiſchen Probleme unberührt bleiben könne von dem lebendigen Geiſte des Chriſtenthums, wenn dieſer ſonſt ſeine Geſinnung durchdrungen habe."

Indeſſen ſtellt er doch nicht in Abrede: daß der Philoſoph die chriſtliche Geſinnung in ſich tragen könne, ohne ihr doch irgend einen Einfluß auf die Methode ſeiner Forſchung zu geſtatten — entſchloſſen, lieber den Zwieſpalt ſeiner Reſultate mit der chriſtlichen Lehre und damit zugleich den Zwieſpalt ſeines eigenen innern Lebens einzugeſtehen, als dieſem Forſchen die freie Bewegung — dieſe Bedingung ſeiner Exiſtenz — zu rauben." Es ſcheint alſo jene Fiction doch nicht bloße F i c t i o n ohne alle Wirklichkeit zu ſeyn.

Was ferner den r e g r e ſ ſ i v e n oder t h e o l o g i ſ c h e n Weg betrifft, haben wir dem oben Mitgetheilten noch Folgendes beizufügen:

„Die Betrachtung unternimmt hier nachzuweiſen: Wie die Antwort auf die Frage der Philoſophie, die mit dem Intereſſe der Religion zuſammenhängt, lauten müſſe; wenn ſie mit dem Weſen des Chriſtenthums übereinſtimmen ſolle. Sie unternimmt dies in der Ueberzeugung: daß in der Philoſophie

nicht unwahr ſeyn könne, was in der Theologie wahr iſt, da die Wahrheit ſich nicht ſelbſt widerſprechen könne."

Er nennt mit Steffens „die Philoſophie die Einheit des Glaubens mit allen Bildungsmomenten der Zeit, in ſo ferne dieſe ſelbſt in ſich Wahrheit und mit dieſer eine Zukunft enthalten;" aber er nennt auch „die Religion — den Maßſtab aller Wahrheit, bei der die Gemüther allein beruhigt ſein können; da Jene unverändert in ihrer innern Wahrheit (— denn ſie iſt ja das Unabhängige von allem Wechſel der Zeit —) alle Weisheit, wie alles Leben in ſich aufnimmt."

So viel aus der Einleitung zum Belege: daß die Leſer es doch mit einem Manne zu thun haben, welchen die Begeiſterung für den Inhalt der hiſtoriſchen Offenbarung im Chriſtenthume noch nicht blind gemacht für den Ernſt der Wiſſenſchaft auf jedem Gebiete des Lebens.

Uebrigens können wir es den Leſern nicht verargen, wenn einiges von dem Mitgetheilten Ihnen noch zu zweideutig, zu unbeſtimmt erſcheint, um demſelben ganz vertrauen zu können. So gibt Er ſo wenig als Steffens darüber Aufſchluß: Wer über die Wahrheit in jenen Bildungsmomenten zu entſcheiden habe — ob das Glaubens- oder das Bildungsmoment in der Philoſophie — oder etwa beide zuſammnn? Auch hat Er ſo wenig als Steffens unterſchieden zwiſchen der Religion und ihrem Gegenſtande, der allerdings das Unabhängige von allem Wechſel iſt; nicht aber jene als Zuſtand des erkennenden Geiſtes.

Wenn ferner, wie wir gehört, der Theologe auf ſeinem regreſſiven Wege das Recht hat, nachzuweiſen: Wie die Antwort auf die Fragen der Philoſophie beſchaffen ſeyn müſſe, wenn ſie mit dem Weſen des Chriſtenthums übereinſtimmen ſollen; warum ſoll der Philoſoph auf ſeinem progreſſiven Wege nicht das Recht haben, darzuthun: Wie die Antwort auf die Frage der Theologie lauten müſſe, wenn ſie mit dem Weſen der primären Offenbarung Gottes (das die Philoſophie als

Selbſtverſtändigung des Geiſtes von jeher vertreten hat) übereinſtimmen; und ſo der zeither feindliche Gegenſatz zwiſchen philoſophiſcher und theologiſcher Wahrheit aufgehoben werden ſolle, da die Wahrheit doch nur Eine, und als ſolche ſo wenig ſich ſelber widerſprechen kann, wie Gott Selbſt, der das Eine reale Princip beider Offenbarungen (der Weltſchöpfung und der Erlöſung) iſt.

Wird nicht offenbar mit der Beſtreitung dieſer Gegenſeitigkeit die Philoſophie einſeitig zur Magd der Theologie und dieſe zur Herrin über jene herabgeſetzt unter der Vorausſetzung: daß die Theologie in ihrem ganzen Leben nie Urſache gehabt habe: zur Philoſophie in die Schule zu gehen? Woher nun dieſe Vorausſetzung? Stützt ſie ſich etwa auf ihre regreſſive Methode, die von Thatſachen des religiöſen und ſittlichen Lebens zu allgemeinen Begriffen aufſteigt?

Hat denn die Philoſophie mit dieſem Wege gar nichts zu ſchaffen? Sind vielleicht ihre ſogenannten allgemeinen Begriffe nur aus der Luft, nicht auch von der Erde aufgegriffen? Hat Sie nur deßhalb „immer von Vorn wieder anzufangen," weil Sie bloß mit dem Chriſtenthume, nicht aber mit den anderweitigen Lebensmomenten des Menſchen im Widerſpruche geſtanden? Oder ſteht die Theologie etwa deßhalb, weil ſie nicht bloß von Thatſachen des ſittlichen Bewußtſeins, ſondern auch von der Thatſache des poſitiven Chriſtenthums ausgeht, außer aller Gefahr: ſich von Vorausſetzungen eine gefärbte Brille auf die Naſe ſetzen zu laſſen? Von dieſer Einbildung könnte Sie ſchon durch die Thatſache geheilt werden: daß ſeit der Reformation eine doppelte Auffaſſung des hiſtoriſchen Chriſtus im kirchlichen Leben der europäiſchen Menſchheit vorhanden iſt, (ja eine dreifache, wenn man den Rationalismus als Negation der evangeliſchen Orthodoxie nicht als rechtlos erklären will) die unſtreitig die Folgen ſind von Vorausſetzungen, die ihre Wurzeln früher in die

Anthropologie und von da in die Schriftforſchung hinüber getrieben haben. Und da die Theologie es ſelber nicht verſchmäht: von ſittlichen und religiöſen Thatſachen auszugehen; hat denn ihr Axiom vom Menſchen als einem Ganzen ohne Zuſammenſetzung ſchon ſeine allſeitige Verſöhnung ſowohl mit den Ausſagen der heil. Schrift als mit den Reſultaten anthropologiſcher Forſchung gefeiert?

Demnach befände ſich auch die Theologie in einer und derſelben Lage mit der Philoſophie: Von vorn abermal anzufangen; wenn wir auch ihr das Zugeſtändniß machen müſſen: daß der Theologe in dieſem Falle bloß zur Philoſophie des ſpekulativen Theologen in die Schule gehen werde. Wenigſtens iſt das, was der Verfaſſer zur Begründung jenes Axioms anführt, nicht gemacht, uns auf andere Gedanken zu bringen.

Und da nun jedem Leſer einer größern wiſſenſchaftlichen Arbeit ein Dienſt erwieſen wird, wenn er von Vorn herein auf den Standpunkt geſtellt wird, von dem aus der Auctor ſeine Beobachtungen angeſtellt hat; ſo wollen auch wir hier ein Gleiches thun, wenn wir auch hiemit zum Theil unſerm Referate vorgreifen.

In der Abtheilung nämlich des vorliegenden Werkes, wo die bisherigen Theorien über die Entſtehung des Böſen geprüft werden, kömmt der Kritiker auch auf jene zu ſprechen, die das Böſe bloß aus der Sinnlichkeit ableitet, die er mit Recht verurtheilt. Bei dieſer Gelegenheit werden auch die gangbaren Anſichten über das Verhältniß der Sinnlichkeit zum Geiſte im Menſchen einer Kritik unterworfen. Die erſte unter jenen nennt Er die abſtracte Compoſitionstheorie (mit dem Beiſatze der mechaniſchen, weil ſie den Menſchen als ein aus Leib und Seele — Geiſt und Natur — zuſammengeſetztes Weſen behandle). — Die andere iſt die Identitätstheorie, welche den menſchlichen Geiſt als

die höchſte Blüthe des Naturlebens, als Reſultat ſeines Entwicklungsprozeſſes betrachtet. Die dritte endlich iſt des Verfaſſers eigene Theorie, vor der Hand noch ohne Vor- und Beinamen.

Ueber die erſte geht ſein Urtheil dahin: „daß bei ihrer Vorausſetzung ſich das Widerſtreben der Sinnlichkeit wider den Geiſt wohl leichter begreifen laſſe; dagegen aber werde es doppelt ſchwer einzuſehen: Wie doch der Geiſt dazu komme, die Feſſeln der ſinnlichen Natur, die ihm doch ganz äußerlich bleibe, zu tragen" und ferner: „Warum der Geiſt ſich zurechne, was doch in der, der Sinnlichkeit verliehenen Gewalt begründet iſt, vorausgeſetzt: daß ihm ſolch ein Joch durch eine nothwendige Ordnung einmal auferlegt ſey." — Er gibt daher auch der Identitätstheorie den Vorzug, wiewohl die angeführten Vortheile in dieſer zur Erklärung des Böſen, ihn nicht bewegen: Ihr gänzlich zu huldigen. Für ſeine eigene anonyme Theorie führt er das Wort folgenderweiſe: „Unſtreitig, läßt ſich die Einheit des endlichen Geiſtes und der Natur in einem durchaus geſunden Sinne behaupten; was die chriſtliche Theologie nur läugnen könnte, wenn ſie die Bedeutung ihrer Auferſtehungslehre vergeſſen hätte. In dieſer Lehre aber liegt doch offenbar dieſes: daß im letzten Reſultate Geiſt und Natur ſo vollkommen Eins ſeyn ſollen, wie die Natur, als geiſtiger Leib, dem Geiſte durchaus nicht mehr, irgendwie als ein Aeußerliches und Fremdes gegenüberſtehen, ſondern ihm ſchlechthin adäquat ſeyn wird, als ſeine vollkommene Erſcheinung und Offenbarung. Sind aber Geiſt und Natur ſo im Reſultate Eins, ſo müſſen ſie es auch ſchon an ſich ſeyn, d. h. im göttlichen Verſtande, welcher die Ziele aller Entwicklungen (die Ideen, welche dieſe zu realiſiren haben) auf ewige Weiſe anſchaut." Ferner: „Was wir an der Identitätslehre verwerfen, iſt: daß ſie den Geiſt aus der Natur hervorgehen läßt, und ihm ſo

die Natur zum Prinzip gibt. Dagegen erträgt die ideale Einheit den größten realen Unterſchied; ja ſie fordert (poſtulirt?) ihn, inſofern auf der gegenwärtigen Entwicklungsſtufe die Leiblichkeit des Menſchen — der phyſiſche Leib — eben noch nicht die dem Geiſte vollkommen angemeſſene iſt, ſondern erſt dazu verklärt werden ſoll." Endlich: „Es gibt in Wahrheit keinen Uebergang von der Natur zum Geiſte; der Geiſt iſt nicht bloß von den zunächſt unter ihm liegenden Stufen, ſondern von der Natur als Ganzen qualitativ verſchieden, ein ſchlechthin neuer Anfang, welcher ſchlechthin nicht, auch nicht aus der Totalität des Naturlebens verſtanden werden kann."

Den entſcheidenſten Beweis für dieſe Sätze findet Müller darin: „daß der Menſch im Unterſchiede von allen Naturweſen Religion hat; alſo nicht bloß ein Verhältniß zur Welt, ſondern auch ein abſolutes Verhältniß zu Gott. Darum kömmt ihm allein, als Geiſt, die Würde des göttlichen Geſchlechtes zu." (Angeführt wird zur Bekräftigung diesmal das Wort des heil. Paulus in der Apoſtelgeſchichte 17 — 28. „In Ihm haben wir Leben, Bewegung und Seyn; wie auch einige aus euern Dichtern geſagt haben: Wir ſind ſeines Geſchlechtes." Sonſt auch die Stelle aus ſeinem Epheſerbriefe: „Ein Gott und Vater Aller, der da iſt über Alle, durch Alles und in Uns Allen.") „Wird dies anerkannt; ſo bleibt es ſchlechterdings unbegreiflich — (und bedürfte auf jeden Fall noch einer anderweitigen Ableitung, oder Zurückführung, nämlich auf eine urſprüngliche Störung im Geiſte ſelbſt und ſeinem Verhältniſſe zu Gott) — daß der Geiſt, wie er ſich Seiner ſelbſt und ſeiner göttlichen Beſtimmung bewußt wird, nicht ſofort die ſinnliche Natur ſeinem Willen unterwirft und durch denſelben unwandelbar beherrſcht."

In jene urſprüngliche Störung des Geiſtes zur Erklärung

einer Knechtſchaft unter der Naturherrſchaft kann ſich Referent hier um ſo weniger einlaſſen, da ſie ohnehin vom Verfaſſer ſelber nur einſtweilen angedeutet wird, deren ausführliche Behandlung einen Hauptabſchnitt in dem 2. Buche von der Möglichkeit der Sünde ausmacht.

Auch hatten wir bei obigem Citate keine andere Abſicht, als auf die gegenſeitige Hilfleiſtung zwiſchen der Theologie und Philoſophie aufmerkſam zu machen; wie denn auch der angeführte Grundriß zu einer bibliſchen Anthropologie ſich wird bequemen müſſen: Sich dem Schraubeſtocke und der Feile in irgend einer philoſophiſchen Schule (ohne eben die deiſtiſche oder pantheiſtiſche zu ſeyn) zu unterziehen, wenn aus ihm etwas Rechtes werden ſoll.

Denn — vor der Hand iſt in jenem Grundriſſe Manches viel zu räthſelhaft, als daß es auf einen Beifall von Seite des ſtrengen Gedankens rechnen könnte. So iſt vor allem nicht einzuſehen: Wie die neue Identitätslehre (wir wollen ſie die organiſche im Gegenſatze zur mechaniſchen, und die ſupernaturale im Gegenſatze zur naturalen nennen) dem Vorwurfe einer Compoſition ausweichen könne; ſo lang unter der „idealen Einheit die größten realen Gegenſätze" befaßt werden ſollen; da ſolche Gegenſätze doch nur qualitative ſeyn können. Iſt aber der Unterſchied zwiſchen Geiſt und Natur ein qualitativer; ſo kann die Einheit beider doch nur in einer zuſammengeſetzten Größe beſtehen; ſelbſt in dem Falle: daß die Leiblichkeit des Menſchen aus ſeinem Geiſte als einer göttlichen Monade, etwa durch ſchöpferiſche Thätigkeit hervorgegangen vorgeſtellt würde. Sollte aber ſeine Leiblichkeit als Produkt des Naturprincips, und dieſes als Produkt der primitiven Creation von Seite Gottes gedacht werden (im Gegenſatze zum menſchlichen Geiſte, der durch Emanation oder Effulguration derſelben Gottheit eingetreten); ſo iſt ja der Menſch als Vereinweſen vom Göttlichen und

Creatürlichen, abermal eine zuſammengeſetzte Größe? Sollte aber vielleicht das Naturprincip auf dieſelbe Weiſe wie das göttliche Princip im Menſchen, urſprünglich eingetreten ſeyn; ſo kann der Geiſt nicht in qualitativer Verſchiedenheit von jenem gedacht werden, und die Einheit beider iſt dann allerdings ſo wenig ein Compoſitum, wie ein Individuum des Thierreiches ein Compoſitum von Seele und Leib genannt werden kann.

Ferner iſt nicht einzuſehen: daß der bibliſche Ausdruck vom geiſtigen Leibe des Menſchen, keine andere und beſſere Auslegung vertrage, als die vom hölzernen Eiſen? Warum ſollte nach der allgemeinen Auferſtehung des Fleiſches (d. h. nach der Reſtauration des urſprünglichen Verhältniſſes zwiſchen Geiſt und Natur) der menſchliche Leib nicht ein geiſtiger deßhalb genannt werden dürfen, weil er jetzt zum Geiſte ſich als widerſtandloſes Inſtrument verhält? Oder — kann der Leib dieſes nur dann ſeyn, wenn Er eine Erſcheinung des Geiſtes iſt? Dann hätte Er ja eben nur den Geiſt zu ſeinem Principe, wie in der alten Identitätslehre der Geiſt die Natur zum Principe hat. — Jene Einheit im Reſultate weiſt allerdings auf eine Einheit im Anſich hin. Allein dieſes Anſich kann doch nur der primitive Anfang des Reſultates oder das Princip desſelben ſeyn.

Dieſes Princip iſt allerdings Gott (und hier zwar der emanirende in Bezug auf den Geiſt und der creirende bloß in Bezug auf die Natur); aber eben deßhalb iſt Gott nicht die Indifferenz von beiden, weil in dieſem Falle die Differenz (Unterſchied) zwiſchen Gott und Welt ſowohl — wie zwiſchen Geiſt und Natur, nur als eine quantitative gedacht werden könnte; ſo lang Gegenſätze, die in einem Dritten ſich weſentlich gleich (identiſch) ſind, auch unter einander nothwendig gleich ſeyn müſſen.

Doch genug hiervon — wir würden uns ſonſt zu lange

bei der Möglichkeit des Böſen aufhalten, bevor wir die Wirklichkeit desſelben nach der vorliegenden Auffaſſung kennen gelernt haben; und daher auch nicht wiſſen können: Ob jene Auffaſſung eine rein empiriſche ſey; oder — Ob ſie vielleicht ſchon unter der Vorausſetzung der einſtweilen angedeuteten Grundanſicht vom Menſchen zu Stande gekommen ſey. Und darum zur Sache!

Die wiſſenſchaftliche Behandlung der Lehre von der Sünde zerfällt — nach den drei Categorien der Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit — in eben ſo viele Bücher, wovon das Erſte (von der Wirklichkeit) ſeinen Inhalt in folgender Weiſe gliedert:

I. Abtheilung vom Weſen der Sünde in 3 Capiteln.

II. Abtheilung von der Zurechnung in 2 Capiteln.

Der Inhalt jener 3 Capitel betrifft die Sünde

1. als Uebertretung des Geſetzes,

2. als Ungehorſam gegen Gott,

3. als Selbſtſucht. — Dieſes letzte handelt zugleich in zwei Abſchnitten.

a. Vom Realprincipe des ſittlichen Geſetzes.

b. Vom Realprincipe der Sünde.

Der Inhalt jener 2 Capitel betrifft die Sünde

1. als Schuld und Schuldbewußtſeyn,

2. als Schuld des Menſchen in ſeiner Abhängigkeit von Gott.

Wir können aus dieſem reichhaltigen Ganzen nur das Wichtigſte und das ſowohl zum Verſtändniſſe als zur Würdigung desſelben Nöthigſte mittheilen. Hierher gehört vor allem der Gedanke vom Geſetze, als deſſen Uebertretung das Böſe (ſittliches Uebel) vor allem aufgeſtellt wird. Das ſittliche Geſetz wird nun jene Wahrheit genannt, die den Willen des Menſchen zwar normirt, aber ohne Zwang. Jene Wahrheit in dieſer Beziehung zum Willen wird auch das Gute

genannt, das mithin auch dem Geſetze vorangeht und unabhängig von dieſem abzuleiten iſt. S. 21.

Fragen wir nun weiter: Was der Inhalt jener Wahrheit iſt; ſo ſind wir auf folgende Aeußerungen angewieſen: daß das Böſe (wiewohl nicht die einzige Störung im Gebiete des geiſtigen Lebens) doch einzig auf das Bewußtſein einwirke. Dieſes richte nämlich das Böſe als das Verwerfliche — Verkehrte.

In dieſem Urtheile des Bewußtſeins offenbare ſich eine Wahrheit, die mit dem Anſpruche auf unbedingte Geltung unſer Leben normire, in ſo fern die Geſtaltung desſelben bedingt iſt von unſerem Willen oder Selbſtbeſtimmung. Denn „bewußte Selbſtbeſtimmung iſt der Geiſt als Wille.“

In jener Wahrheit drücke ſich zunächſt nicht aus ein Seyn, ſondern ein Seynſollen, d. h. ein Sollen, das beſtimmt ſey, in Seyn überzugehen, vor dieſem aber nur als Norm im Bewußtſeyn vorhanden ſey. — Wir können es den Leſern nicht verargen: wenn ſie mit dieſer Angabe (des Inhalts) ſich noch nicht zufrieden ſtellen. Wenn der bewußte Geiſt das Böſe als Verkehrtheit verurtheilt; was für ein Maßſtab geht denn dieſem Urtheile voraus? Und iſt jene Verkehrtheit ein Etwas, was nicht ſein ſoll, worin beſteht denn der Inhalt von jenem, was ſeyn ſoll, welches zunächſt doch nur das Gute und ſodann das Wahre ſelber ſeyn kann? Oder könnte etwa dieſer Inhalt darum gar nicht angegeben werden; weil er noch gar nicht exiſtirte? Etwas aber von ihm muß doch ſchon daſeyn; ſonſt könnte er ja nicht einmal als Norm im Bewußtſeyn des Geiſtes liegen, welche doch unſtreitig ein Moment des Inhalts ſeyn muß. Kurz: Was iſt der Inhalt jener Wahrheit — des Seynſollens vor dem Uebergange ins wirkliche Seyn (Daſeyn) durch den Willen, durch die Selbſtbeſtimmung des ſichbewußten Geiſtes?

So lang dieſe Frage nicht beantwortet iſt; kann auch

das Verhältniß nicht beſtimmt werden: zwiſchen dem Begriffe des Wahren und dem des Guten; auch bleibt es unentſchieden: Ob jener nicht eben ſo unabhängig von dieſem, wie dieſer von dem des Geſetzes daſteht (wie der Verfaſſer behauptet). Dieſer aber läßt ſich noch weniger in eine Unterſuchung über den Urſprung jenes Inhaltes ein, da er ſich nicht einmal mit der ſelbſtſtändigen Ableitung des Begriffes vom Guten befaßt, und für dieſe Abweichung von der realen (genetiſchen) Ordnung in dieſer Angelegenheit als Grund anführt: „weil Er es nicht zu thun habe mit der Aufſtellung eines Syſtems des ſittlichen Lebens, wohl aber mit der Darſtellung der Störung des letztern durch das Böſe, weßhalb er auch in das Weſen desſelben durch die Erſcheinung einzudringen habe.“ — Allerdings geht der Weg ins Centrum durch die Peripherie; allein der Punkt im Radius iſt noch nicht das Centrum. Mit dieſem aber hat uns doch der Verfaſſer bekannt machen wollen; ſonſt hätte er es bleiben laſſen: dem Geſetze eben ſo das Gute, wie dieſem das Wahre vorauszuſetzen. — Doch genug hievon! und folgen wir dem Verfaſſer weiterhin.

Die einzelnen Momente in dieſer ſind nun folgende: das Innewerden des Geſetzes, als abſolut gebietender Norm, gehört weſentlich zum menſchlichen Bewußtſeyn.

Jenes als Gewiſſen belehrt den Menſchen nicht bloß: daß Er ein Geſetz über ſich habe; ſondern auch was der Gehalt desſelben ſey; nämlich einerſeits eben ſo eine objective oder transſcendente wie anderſeits eine ſubjective oder immanente Macht.

Aus dieſen Momenten ergibt ſich nun das doppelte Reſultat: zuerſt, daß das Bewußtſeyn des Menſchen das Böſe in dem Willen und hier zunächſt als Widerſtreit gegen das Geſetz finde. Ferner: daß die Geſtalt des Böſen zunächſt vom überwiegend-objectiven Gepräge, inſofern das Geſetz ein Un-

abhängiges vom Belieben und ſubjectiven Vorſtellen, ein Bindendes durch höheres Anſehen ſey; und daß das ſubjective Moment nur in der Beziehung liege des Geſetzes auf wollende Weſen, der zufolge alles Ungeſetzliche in dieſen als Sünde characteriſirt werde (abgeſehen: Wie dieſe in Ihnen zu Stande gekommen).

Dieſe Aeußerungen berechtigen uns zu der Vermuthung: daß die Sprödigkeit des Auctors, uns mit der realen oder genetiſchen Ordnung des Wahren, Guten und Geſetzlichen bekannt zu machen, den Grund nur in ſeiner Vorliebe für die Transſcendenz des ſittlichen Geſetzes und dadurch für die objective Macht desſelben habe.

Und wenn wir auch, nach dem Wunſche des Verfaſſers, ſeiner Betrachtungsweiſe nicht den Vorwurf machen dürfen: „daß ſie dem Gewiſſen eine bloß formale Bedeutung gebe S. 24" oder „daß ſie das ſittliche Geſetz zu einer abſtrakten Idee mache, die in ohnmächtiger wirkungsloſer Transſcendenz über dem Menſchen ſchwebe;" ſo bleibt bei alle dem immer noch in Frage geſtellt: ob die mächtige Transſcendenz desſelben vorzugsweiſe in ſeiner Unabhängigkeit vom ſubjectiven Belieben und Vorſtellen, und deßhalb in ſeiner Abhängigkeit von einer höhern Auctorität wurzle; und daß dem zufolge auch das Böſe in ſeiner Erſcheinung ein überwiegend-objektives Gepräge habe. Dieſe Behauptung würde unſtreitig eher Beifall finden, wenn uns zuvor das Gute und das Wahre in ihrem gleichfalls überwiegend-objectiven Gepräge wäre vorgeführt worden.

Solch ein Uebergewicht aber iſt nur dann ohne Verdacht anzuerkennen, wenn die andere Wagſchale mit ihrem ſubjectiven Inhalte nicht verſteckt wird. Was aber uns von dieſem mitgetheilt wird, liegt in den Worten S. 25: „Wie könnte die (von einem entſchiedenen Willen ausgehende) Verletzung des ſittlichen Geſetzes das Bewußtſeyn des Menſchen mit ſich

entzweien, wenn das Geſetz dieſem Bewußtſeyn nicht immanent wäre?"

Dagegen aber läßt ſich einwenden: daß, „wenn der Wille der Geiſt als die bewußte Selbſtbeſtimmung iſt," von der Verletzung des Geſetzes das ſich ſelbſt beſtimmende Bewußtſeyn des Geiſtes nicht entzweiet werden könne, und daß das Geſetz demnach ganz außer dieſem Bewußtſeyn zu ſtehen komme, folglich Jenes Dieſem im eigentlichen Sinne nicht immanent ſey.

Soll aber das Geſetz doch der bewußten Selbſtbeſtimmung, oder (was daſſelbe iſt) dem ſelbſtbeſtimmten Bewußtſeyn inhäriren; ſo kann Es nur ſo in das Bewußtſeyn fallen: daß der Inhalt des Letztern zugleich zum Inhalt des Geſetzes wird, der Selbſtbeſtimmung gegenüber. Für dieſen Fall aber bliebe der pſychologiſchen Betrachtung überlaſſen, auszumitteln: Unter welcher Bedingung der Inhalt des Bewußtſeyns und die Selbſtbeſtimmung als Wille je zu einander in Gegenſatz und Widerſpruch treten können?

Es würde ſich bei dieſer Ausmittlung auch zeigen: Ob das, was der Verfaſſer für die Transſcendenz des ſittlichen Geſetzes anführt, hinreichend ſey für die überwiegende Objectivität deſſelben und des Böſen als der Verletzung deſſelben. S. 25 ſagt er: „Eine gewiſſe Transſcendenz liegt weſentlich im Begriffe des Geſetzes; denn Es normirt den Willen, und muß ſich doch vom Willen ſo weit zurückziehen, daß dieſem die Möglichkeit nicht benommen wird: Sich gegen dieſe Norm zu beſtimmen." Auf das Zurückziehen des Geſetzes vom Willen wird alſo der Accent gelegt für die Transſcendenz des Geſetzes. Warum ſollte ſich aber der Wille nicht eben ſo von der Norm zurückziehen können — d. h. die Selbſtbeſtimmung des Geiſtes von dem Inhalte ſeines (gegebenen und beſtimmten) Bewußtſeyns? Freilich müßte zur Verwandlung dieſer Möglichkeit in eine Wirklichkeit zuvor dargethan werden: W o r i n der Inhalt des Bewußtſeyns beſtehe, und W i e

dieſer Inhalt dazu komme: auf dieſe Selbſtbeſtimmung des bewußten Geiſtes Einfluß zu nehmen. Aus dieſen Erörterungen würde ſich auch eine Antwort ergeben auf die weitere Frage: Wie der Geiſt dazu komme; Sich jenem Einfluſſe zu entziehen und auf dieſe Weiſe ſich gegen den Inhalt ſeines Bewußtſeyns (als Geſetz) zu entſcheiden, d. h. ungeſetzlich, ſündhaft zu handeln?

Was nun vor Allem den Inhalt des Bewußtſeyns anbelangt; ſo läßt uns ja der Verfaſſer ſelber nicht ohne Aufſchluß (und zwar im 2. Kapitel, das die Sünde als Ungehorſam gegen Gott behandelt); indem Er hier das Selbſtbewußtſeyn nebſt der Selbſtbeſtimmung als die zwei Momente der Perſönlichkeit aufſtellt, und ſowohl jenem (als dem Fürſichſeyn) wie dieſer (als dem Durchſichſeyn des Subjectes) die Beſchaffenheit als Beſchränktheit nachweiſt; aber auch hiemit zugleich die Fähigkeit: den Geiſt auf die unbeſchränkte Perſönlichkeit hinzuweiſen. Beſchränkt aber iſt das Selbſtbewußtſeyn (S. 71), deßhalb weil Es das Princip ſeiner Weſenheit und Exiſtenz nicht in ſich ſelber, ſondern in einem Andern hat.

Was nun unter der Weſenheit und der Exiſtenz des Selbſtbewußtſeyns zu verſtehen ſey, erfahren wir zwar nicht directe, aber doch vielleicht indirecte; indem es vom Selbſtbewußtſeyn heißt: Es ſey ein irgendwie bedingtes und abgeleitetes, weil jenes Seyn, das den Inhalt des Selbſtbewußtſeyns bilde, immer ein irgendwie mitbeſtimmtes iſt durch Anderes, mithin nie ein ſchlechthin ſelbſtſtändiges; und daß dieſe Relativität theils auf dem Verhältniſſe des Selbſtbewußtſeyns zur Natur, theils auf dem zu andern Individuen beruhe. Dieſer Aeußerung zufolge wäre die Weſenheit des Selbſtbewußtſeyns das Seyn ſelber, als Inhalt desſelben d. h. als Seyn, das da eben gewußt wird, weil Es Sich als Seyn denkt (Sich weiß); die Exiſtenz aber des Selbſtbewußtſeyns wäre dieſes ſelber als

Daſeyn des Seyns (Existere des Esse) oder als Beſtimmtheit des urſprünglich unbeſtimmten Seyns, wodurch dieſes zum Weſen (Seyenden) wird. Daß nun dieſe beiden Momente (in dem Begriffe von Selbſtbewußtſeyn) beſtimmtes Daſeyn und unbeſtimmtes Seyn, abhängige ſind, iſt nicht zu läugnen — aber auch jedes von beiden auf eigene Weiſe; ſo daß man nicht ſagen kann: die Weſenheit (des Selbſtbewußtſeyns) habe auf gleiche Weiſe das Princip nicht in ſich, wie die Exiſtenz (desſelben) das Princip nicht in ſich habe; ſondern in einem Andern.

Das Seyn (der Geiſt als Realprincip oder Subſtanz) iſt nicht die alleinige Urſache von ſeinem Daſeyn als Erſcheinen, ſondern jenes bedarf hiezu noch eines andern Seyns und ſeiner Einwirkung auf Es, um in die Selbſtoffenbarung (in das Sich als Seyn Denken) verſetzt zu werden. Jenes bleibt aber doch immer das mitwirkende Princip (Cauſalität) in dieſer ſeiner Erſcheinung.

Anders verhält ſich es mit dem Seyn als Weſen des Selbſtbewußtſeyns. Eben weil der Geiſt für ſeine Selbſtoffenbarung nicht auf ſich allein als Subſtanz angewieſen iſt; ſo iſt dieſe keine abſolute, ſchlechthinnige, als welche ſie auf ein Princip außer ihr nicht angewieſen ſeyn könnte; da ein Princip ein abſolutes nur in ſo fern iſt, als kein anderes außer und neben Ihm und unabhängig von Ihm, gegeben iſt.

Der Gedanke des Geiſtes von der Abhängigkeit Seiner als Subſtanz (von Bedingtheit) hat alſo zu ſeiner Vorausſetzung den Gedanken von der Abhängigkeit Seiner als ſelbſtbewußter (beſtimmtgewordener) Subſtanz (von Beſchränktheit). Was nicht durch ſich erſcheint, kann auch nicht durch ſich ſeyn, d. h. iſt kein Seyn ſchlechtweg — und doch ein Seyn für ſich, d. h. ſelbſtſtändiges Seyn; ein Ausdruck, der mehr ſagt, als in dem Ausdrucke des Verfaſſers liegt: „Seyn iſt kein ſchlechthin ſelbſtſtändiges.“ Denn dieſe Negation ſoll dem

2*

Seyn die Principialität (Ur-Sächlichkeit) vermindern, was aber gegen die Vorausſetzung wäre. Denn jedes Seyn als Ur-Sache iſt auch ein Selbſtſtändiges, d. h. Inſichſtändiges; aber darum noch kein Schlechthinniges, ſobald es ſich als urſprünglich Geſetztes (deſſen Urſprung Setzung iſt) und nicht als urſprünglich Gegebenes ohne alle und jede Setzung — ausweiſt.

Alle und jede Subſtanz (auch die ihren Urſprung einer Setzung verdankt) iſt eine Selbſtſtändigkeit darin: daß Sie als einmal geſetzte zu ihrem Fortbeſtande nicht der wiederholten Setzung (als Fortſetzung) bedarf; auch wenn Sie zu ihrer Zerſetzung (Lebensentfaltung) des abſoluten Princips bedürfte. Im widrigen Falle müßte der Gedanke, den Gott in der Setzung der Subſtanzen außer ihm realiſirt hat, wohl ſchlecht, aber nicht ſchlechtweg verwirklicht ſeyn; wenn Er jener Setzung nachhelfen müßte durch Wiederholung. Jene zwei Momente nun (das der Beſchränktheit und das durch dieſe vermittelte der Bedingtheit), die zugleich den Inhalt des Selbſtbewußtſeyns ausmachen, verbindet der Geiſt zur Einheit unter dem gemeinſamen Ausdrucke der Endlichkeit, unter dem zugleich Alles befaßt wird, was Nicht-Gott iſt, im Gegenſatze zu Gotte dem Unendlichen, weil Unbedingten und deßhalb Unbeſchränkten in ſeiner doppelten Offenbarung (nach Innen und nach Außen).

Es ergibt ſich hieraus zugleich: daß der Geiſt im Selbſtbewußtſeyn zunächſt Sich als endlichen erfaßt haben muß, bevor Er den Unendlichen denken kann; denn im widrigen Falle käme ja ein ganz anderes Seyn zum Bewußtſeyn, nur nicht Er als Seyn, welches doch als der erſte Inhalt des Sichwiſſens zugeſtanden wird; auch wäre ſolch ein Selbſtbewußtſeyn nicht das von einem endlichen Weſen.

Der Verfaſſer denkt hierüber anders, was wir aber erſt ſpäter zur Sprache bringen können, wenn der Inhalt des

Selbſtbewußtſeyns ganz ausgemeſſen ſeyn wird. Der Geiſt als ſelbſtbewußter findet nicht bloß Sich als Endlichen, ſondern auch das Andere, auf welches Er ſich angewieſen findet, um ſelbſtbewußter werden zu können — als welches der Verfaſſer ſowohl die Natur, als die perſönlichen Individuen anführte. Der Geiſt weiß aber innerhalb dieſer allumfaſſenden Sphäre der Endlichkeit, Sich und Seinesgleichen auch noch in einem weſentlichen (qualitativen Unterſchiede von allen Naturdingen, als Individualiſirungen des Naturprincips, mithin auch Sich als ſubſtantielles Princip in derſelben Verſchiedenheit vom Principe des geſammten Naturlebens.

Er iſt als Princip ſchon ein An-ſich-Seyn, und als ſelbſtbewußtes Princip die Offenbarung (Erſcheinung) des An-ſich-Seyenden, das eben in dieſer — ſein Anſich, (oder Unbeſtimmtſeyn) zur Beſtimmtheit oder zum Fürſichſeyn aufgehoben findet.

In dieſer Eigenſchaft nun bildet der Geiſt nicht etwa das Correlat zu irgend einem ſinnbegabten und darin vorſtellungs- und denkfähigen Individuum in der Natur; auch nicht ein Correlat zur Geſammtſphäre dieſer pſychiſchen Organismen; ſondern der Geiſt in ſeiner ſelbſtbewußten Einzelheit ſchon bildet das Seitenſtück zur Totalität des Naturlebens.

Er weiß ſich deßhalb als Selbſtzweck (wie ſolchen jedes Lebensprincip in ſich trägt), nicht aber als Mittel zum Zwecke, wie ſolche die pſychiſchen Individuen ſind, in denen das Naturprincip das Bewußtſeyn ſtufenweiſe anſtrebt, das ihm vermög Urbeſtimmung (Endzweck) zukömmt.

Als Selbſtzweck weiß der menſchliche Geiſt daher auch Seinesgleichen — zugleich mit der Forderung an Ihn: Seinesgleichen als Selbſtzweck nicht als Mittel zu behandeln; die zugleich eine Forderung an die Andern iſt: Ihn in gleicher Weiſe zu behandeln.

Beide Forderungen aber ſetzen voraus: daß der ſelbſt-

bewußte Geiſt dieſelbe zuerſt und vor allem an ſich ſelber ſtellen müſſe und könne.

Das Können hängt nun allein vom Inhalte des Selbſtbewußtſeyns ab. Das Wiſſen iſt die nothwendige Bedingung des Gewiſſens in ſeiner ſchlechthinnigen Forderung an den Willen (als bewußte Selbſtbeſtimmung, nach der Bezeichnung des Verfaſſers, die aber ſo wenig correct iſt als die der Selbſtbeſtimmung, die er ein Durchſichſeyn des Subjectes benennt). Iſt aber einmal der Inhalt des Selbſtbewußtſeyns gegeben; ſo tritt er als gewußter nothwendig in ein Verhältniß zur Freithätigkeit (ſpontanen Wirkſamkeit) unter dem Namen Gewiſſen.

Der nothwendige oder dialectiſche Eintritt des letztern hat ſeinen Grund zunächſt in der Art und Weiſe: wie der Geiſt zum Inhalte des Selbſtbewußtſeyns gekommen iſt?

Er als der urſprünglich Unbeſtimmte (als Anſich) hat ſich nicht durch und aus ſich allein ſeine Beſtimmtheit (im Sichwiſſen) gegeben; ſondern Er iſt in dieſe durch die ſpätere von Außenher vermittelte Zerſetzung ſeines Seyns verſetzt worden. Sein Selbſtbewußtſeyn iſt daher ein urſprünglich abſichtsloſes und in ſo fern auch ein unwillkürliches zu nennen; wenn darunter nicht verſtanden wird: daß ſich in Ihm ein unfreies Princip (wie in den pſychiſchen Naturweſen) bethätigt und geoffenbart habe; da ſich vielmehr in jenem Prozeſſe ein Princip offenbart, das qualitativ vom Principe aller Naturprozeſſe verſchieden iſt, und dieſe Verſchiedenheit mit dem Worte Freiheit, als Bedingung der ſpätern Freithätigkeit (als eines Durchſicherſcheinens) auszeichnet.

Darin liegt nun der Grund: den aufgefundenen Inhalt des Bewußtſeyns als gegebenen zum Gegenſtande einer Setzung zu machen, und hiemit zugleich zu einer Forderung an die Freithätigkeit.

In jener Unvollendung der Selbſtoffenbarung des Geiſtes

(in der Er ſich wohl als Grund, aber nicht als freithätigen erweiſt und weiß) liegt demnach der weitere Grund: den aufgefundenen und deßhalb bloß gegebenen Inhalt der urſprünglichen Selbſtoffenbarung (Selbſtbewußtſeyns) zum Gegenſtande einer freithätigen Setzung zu machen, d. h. zu einer Forderung an die Freithätigkeit oder zu einem Sollen für das Können (als Spontaneität) zu erheben, in welchem Können zugleich die Möglichkeit des Andersſeynkönnens liegt — oder des Widerſpruchs gegen den Inhalt des Gewiſſens und Wiſſens.

Dieſer Inhalt in ſeiner Gegebenheit iſt daher auch noch kein allſeitig fertiger; er wird dies erſt, daß ihn der Geiſt als den ſeinigen ſetzt (nicht bloß findet).

Dieſe Setzung iſt zugleich eine formale Affirmation des gegebenen Inhaltes als der theoretiſchen Wahrheit des Selbſtbewußtſeyns und hiemit eine Affirmation der Uebereinſtimmung des Geiſtes (in ſeiner urſprünglichen und unfreiwilligen Beſtimmtheit) mit Sich (in freithätiger Selbſtbeſtimmtheit), d. h. eine ſittliche Wahrheit. Und weil dieſe durch den Willen als Selbſtthätigkeit zu verwirklichen, iſt ſie auch ein Geſetz für den Willen unter der Vorausſicht entweder der Befolgung oder Verletzung desſelben, die dort den Gedanken vom Guten, hier den vom Böſen erzeugt; wovon jener in ſeiner Verwirklichung das wirkliche Gute, dieſer dagegen das wirkliche Böſe (die Sünde) iſt. Dieſer kommen daher auch die entgegengeſetzten Prädicate zu.

Sie iſt der Widerſpruch des Geiſtes mit Sich ſelber — ſeine formale Selbſtvernichtung in der Urlüge.

Daß dieſe Verletzung auf mannigfaltige Weiſe eintreten könne, iſt ſchon oben angedeutet worden. Das Geſetz der Selbſtbehauptung des Geiſtes, als des Selbſtzwecks wird eben ſo verletzt, wenn er Seinesgleichen als Mittel behandelt; als wenn er Sich ſelber als Mittel von Andern behandeln läßt. Der Menſch ſelber als Vereinweſen behandelt ſeinen Geiſt als

Mittel, wenn er den Forderungen der Individualität, die dem Naturleben angehört, den Vorzug vor denen ſeiner Perſönlichkeit einräumt. Und — da neben dem Verhältniſſe des Geiſtes zur Phyſis und Seinesgleichen noch ſein Verhältniß zum Abſoluten beſteht; ſo kann ſeine Freithätigkeit auch auf dieſes verkehrt einwirken, wenn Er Sich als Selbſtzweck zum letzten Zwecke des Weltganzen ſteigerte.

Nach dieſer Erörterung über den Inhalt des Wiſſens und Gewiſſens ſtellt ſich nun die Frage ein: Ob wir ihm als einem Geſetze eine abſolut verbindende Macht ab- oder zuſprechen müſſen?

Und die Antwort kann nach dem bisherigen nur bejahend ausfallen, vorausgeſetzt: daß unter der abſoluten Macht nicht die Macht des Abſoluten (als transſcendenten Objectes für den Geiſt), ſondern bloß die ſchlechthinnige Macht des creatürlichen bedingten Geiſtes verſtanden wird.

In dieſem Falle aber, welche Forderung könnte auf das Schlechtweg mehr Anſpruch machen, als die des Geiſtes an Sich ſelber: Sich als Den ſelbſtthätig zu behaupten, als den er ſich unwillkürlich gefunden. Was kann ſchlechthinniger ſeyn, als die Identität eines Weſens mit Sich ſelber — hier die Uebereinſtimmung zwiſchen Beſtimmtheit und Selbſtbeſtimmung, d. h. zwiſchen gegebener und geſetzter Beſtimmtheit.

Und doch haben wir bisher in dem Inhalte des Selbſtbewußtſeyns noch nicht das Gottesbewußtſeyn als Moment in Jenem gefunden.

Es hält aber auch nicht ſchwer, dieſem punctum saliens auf die Spur zu kommen. Es liegt in dem Momente der Bedingtheit ſelbſt. Denn in derſelben Nöthigung, mit welcher der Geiſt Sich als Seyn nicht durch ſich (das heißt, nicht als Seyn ſchlechthin) denkt, liegt auch die andere: Sich als Seyn durch Anderes, und dieſes ſodann als Seyn ſchlechthin

als Abſolutes anzuſetzen; und weil Es ein ſolches iſt, Es auch als Erſcheinen durch ſich (als abſolute Ichheit) aller Endlichkeit vorauszuſetzen, und zwar nicht bloß formal, ſondern real; ſo lang der Geiſt ſich ſelber bei all ſeiner Endlichkeit als Negativität — ſich doch als Reales und Poſitives erfaßt. Unter dieſer Vorausſetzung ergibt ſich freilich aller Inhalt des Selbſtbewußtſeyns als ein immanenter, und zugleich als ein transſcendenter in letzter Inſtanz und in gewiſſer, d. h. eben nicht in jeder Beziehung.

Der Geiſt iſt es, der Sich ſelber (unter gewiſſen Bedingungen zwar, jedoch kein Anderer ſtatt Seiner) als Inhalt ſeines Wiſſens gefunden, aber nicht erfunden. Er iſt es auch, der jenen, obſchon mit innerer Nöthigung, in Beziehung gebracht hat zu ſeiner Freithätigkeit, deren Realprincip Er ſelber iſt. Er hat ihn daher und kein Anderer für Ihn als Geſetz für dieſe gefunden und proclamirt, aber nicht als Geſetz erfunden. Und ſo wie Niemand als Er im Wiſſen ſich bethätigt und ſich offenbar wird, wenn auch nur auf äußere Sollicitation; ſo iſt Er es auch im Gewiſſen, der Sich zunächſt ſelber hier offenbar wird.

Kurz: das Wahre und Gute als Inhalt des Wiſſens und Gewiſſens iſt, dem Materiale nach, nicht von Ihm, wohl aber der Form nach.

Wie der Geiſt als ſelbſtbewußter, als Ich oder Perſon, die Form des Seyns (das Fürſich ſeines Anſich) iſt; ſo iſt auch ſeine Autonomie wie eine formale, ſo auch die nächſte zugleich; die aber ihren realen Inhalt auf jene Macht zurückführt, welche dieſen als Seyn urſprünglich geſetzt hat, nämlich auf die Macht abſoluter Perſönlichkeit. Die Autonomie des Geiſtes iſt daher auch ſo wenig eine abſolute als Er ſelber die abſolute Perſönlichkeit iſt; aber nichts deſtoweniger doch ſo gewiß eine Autonomie, als Er eine Auctorität, weil cauſales Princip iſt.

Die Autonomie hält überhaupt gleichen Schritt mit der realen Cauſalität. Daher läßt ſich auch jene nicht einmal dem Principe des Naturlebens, geſchweige dem lebendigen Geiſte in ſeiner qualitativen Verſchiedenheit von jenem abſprechen.

Legt doch der Verfaſſer ſelber den Naturweſen höheren Ranges eine Selbſtbeſtimmung bei, in ſo fern ihnen ein Centrum zukomme, von dem alle ihre Bewegung ausgehe; und findet den Unterſchied zwiſchen der thieriſchen und geiſtigen Selbſtbeſtimmung nur darin, daß dieſe zugleich eine bewußte ſey.

Es iſt aber dabei ganz überſehen: daß wie ſich die Cauſalität zur Auctorität und Autonomie; ſo auch das Selbſtbewußtſeyn ſich zur Selbſtbeſtimmung verhalten müſſe.

Die Centralität der thieriſchen Individualität iſt keine ſelbſtige oder ſelbſtſtändige, und deßhalb ihre Bethätigung keine Selbſtbeſtimmung. Das Anſich des Thieres iſt keine Monas. Solch eine Monas war urſprünglich die Phyſis als Princip, das ſich nun aber bereits in die Linie auseinandergezogen, auf welcher die einzelnen Organismen wohl als Abſchnitte, und in ſo fern auch als Punkte liegen; keineswegs aber als eigentliche ſelbſtſtändige Centra; denn nicht jene Punkte ſind es, die ſich als ſolche bethätigen, ſondern die Phyſis, die ſie in ihnen fortgeſetzt, ſetzt ſich in ihnen als ſinnbegabten Weſen, als die ſich verinnernde und vorſtellende deſſen, was ſie früher aus ſich herausgeſtellt, und worin ſie ſich veräußerlicht hat. Im ſelbſtbewußten Geiſte aber bethätigt ſich zunächſt nicht die Cauſalität, welcher er ſein Seyn als Princip verdankt, ſondern dieſes als ſolches, wenn auch unter Mitwirkung einer Cauſalität außer ihm, ſelbſt wenn dieſe die abſolute wäre.

Oder ſollte vielleicht die Autonomie deßhalb dem Geiſte angeſtritten werden dürfen; weil das zweite Moment ſeiner Perſönlichkeit (die Selbſtbeſtimmung) eine beſchränkte vom Verfaſſer deßhalb genannt wird, „weil ſie ein Geſetz im

Bewußtſeyn des Menſchen habe, weil das Gewiſſen die Norm für die Bewegung ſeines Willens ſey?" — Allerdings — hätte das Gewiſſen (mit ſeiner Forderung) das Wiſſen (mit ſeinem Inhalte) nicht zur Vorausſetzung; ſo wäre die Autonomie und Auctorität des Geiſtes ohneweiters eine abſolute; hiemit aber auch ſeine Offenbarung im Sichwiſſen eine abſolute, d. h. eine auf Nichts außer ihm, bloß auf ihn ſelber angewieſene. Beides aber liefe gegen die hier platzgreifende Vorausſetzung, gegen die Autonomie des creatürlichen Geiſtes, deren Möglichkeit und Wirklichkeit hier auszumitteln war.

Die Ausmittlung ſteht nun freilich mit der Anſicht des Verfaſſers über denſelben Gegenſtand, wie Er jene in dem 2. Kapitel (von der Sünde als Ungehorſam gegen Gott) aufſtellt, und aus welchem wir bereits die zwei Momente der Perſönlichkeit anticipirt haben, (von welchen er das Erſte das Religiöſe, das zweite das Sittliche nennt) und nun ſich auch auf Beantwortung der Frage einläßt: Wie der Menſch ſich der höhern Einheit beider Momente bewußt werde? Die Antwort iſt S. 76 folgende: „das ſittliche Moment iſt unbewußte Religion; ſo wie dieſe die bewußte Sittlichkeit. Gott iſt Urheber des Sittengeſetzes, weil durch dieſes — Gottes Wille das Leben normiren will. Gott iſt daher auch der einzige unmittelbare Gegenſtand unſerer Verpflichtung (Grund aller Verbindlichkeiten). — Das Verhältniß des Geſchöpfes zu Gott iſt das Erſte und Innerſte, von dem alles ſittliche Leben ausgeht, und zu dem es wieder zurückſtrömt. Kurz: in dieſem Verhältniſſe iſt unſer Bewußtſeyn von der Geſetzgebung, das nicht der Autonomie; ſondern der Theonomie. Dieſe alſo iſt keine Heteronomie (wie nach Kant), ſondern ſie iſt dieſe nur für ein verſchloſſenes Ich."

Was nun in dieſer Antwort zuerſt auffallen muß; iſt die verneinte Compatibilität der Theonomie und Autonomie, da

doch nach einer frühern Behauptung in der ſittlichen Geſetzgebung das transſcendente mit dem immanenten Momente ſich vertrug. Warum ſollte auch der ſelbſtbewußte Geiſt, als Geſetzfinder nicht auch ein Geſetzgeber genannt werden; wenn dabei Gotte, als Schöpfer des bewußtſeynsloſen Geiſtes, die Geſetzerfindung nicht abgeſprochen wird.

Als Schöpfer iſt Gott allerdings der Urheber aller Geſetze, dieſe mögen nun das theoretiſche oder praktiſche Leben normiren; aber doch nur in letzter Inſtanz, d. h. auf vermittelte Weiſe, in ſo fern Er nämlich Schöpfer der Subſtanz (des Lebensprincipes) iſt, deren Geſetze mit ihrer Selbſtoffenbarung zuſammenfallen, und von dieſer nur mittelſt unſerer Abſtraction getrennt ſind, und die nun zur Selbſtoffenbarung in ein Verhältniß des Höheren zum Niederen (des Aprioriſchen zum Apoſterioriſchen) gebracht werden, das mit den Worten des Verfaſſers ausgedrückt, lautet: „Wo ein Geſetz, da ſteht Es über dem Weſen, das daran gebunden iſt, und dieſes hat ſich Jenem zu unterwerfen."

In dieſer Offenbarung wird daher auch das Princip ſich zuerſt gegenſtändlich (objectiv) und dadurch zugleich Subject oder beſtimmtes Princip, und zwar abermal auf vermittelte Weiſe — durch Einwirkung von Außen und Rückwirkung von Innen. Auf dieſe Weiſe iſt daher auch der Geiſt, nicht aber Gott als Schöpfer der unmittelbare Gegenſtand der Verpflichtung, aber deßhalb noch nicht der einzige und höchſte Gegenſtand derſelben.

Allein gerade dieſe Anſicht vom Selbſtbewußtſeyn als Offenbarung des creatürlichen Princips iſt nicht die des Verfaſſers, und daraus erklärt ſich ganz ungezwungen obige Behauptung von der Incompatibilität.

So wird unter andern S. 72 das Selbſtbewußtſeyn (als Moment der Perſönlichkeit) nicht bloß ein bedingtes, ſondern ſogar „ein abgeleitetes" genannt. „Auf ſchlechthin unmit-

telbare und urſprüngliche Weiſe ſind Wir uns nur Gottes bewußt.“ „Wir kennen unſere Perſönlichkeit als eine beſchränkte nur dadurch: daß unſerm Geiſte das Bewußtſeyn der abſoluten Perſönlichkeit urſprünglich eingebildet iſt.“

Solchen Aeußerungen läßt ſich die Vorliebe für angeborne Ideen (principia divinitus indita) nicht ſtreitig machen, und daher auch nicht die für aprioriſche Geſetze als Momente des (urſprünglich eingebildeten) Gottesbewußtſeyns.

Wie verträgt ſich aber mit dieſer Behauptung eine andere in demſelben Contexte. „Unſer Selbſtbewußtſeyn hat zur Vorausſetzung ein urſprünglich unbedingtes Selbſtbewußtſeyn, welches den göttlichen Funken des perſönlichen Geiſtes in den dunkeln Stoff der Natur gelegt, und ihn dort bewahrt, bis er ſich zur lichten Flamme des Selbſtbewußtſeyns zu entzünden vermag.“

Nach dieſer Angabe wäre das Selbſtbewußtſeyn des menſchlichen Geiſtes ein apoſterioriſches und zugleich die Bedingung ſeines Gottesbewußtſeyns; vorausgeſetzt: daß wir dieſes nicht als Bewußtſeyn vor allem Bewußtſeyn anſetzen dürfen.

Es zeigt ſich jedoch noch ein Ausweg: denn jene „lichte Flamme des göttlichen Funkens“ iſt doch nur das Selbſtbewußtſeyn desſelben, und — da Er ſelber göttlicher Weſenheit iſt, zugleich ein Bewußtſeyn ſeiner abſoluten Perſönlichkeit, an welches ſich dann nothwendig, mit der Erkenntniß der Schranke, das Bewußtſeyn ſeiner bedingten und abgeleiteten Perſönlichkeit anſchlüßt. Es hätte alſo mit der Entſtehung dieſes doppelten Selbſtbewußtſeyns dieſelbe Bewandtniß wie einſt im Kriticismus mit dem Eintritte der aprioriſchen Kategorien in das empiriſche Bewußtſeyn. Jene ſind als Formen des Geiſtes früher als ſein Bewußtſeyn, mit welchem zwar auch das Bewußtſeyn von Jenen eintritt; nicht aber Sie ſelber als ſolche entſtehen, die vielmehr umgekehrt vom Bewußtſeyn für Es ſelber vorausgeſetzt werden.

In derlei Behauptungen begegnen wir leider! abermal Reminiſcenzen aus der alten Scholaſtik in ihrer Stellung unter dem Einfluſſe der antiquen Philoſophie, was übrigens nicht befremden darf, da ſelbſt die Gegner derſelben, in und außer der Kirche, jener Ueberreſte nicht los werden konnten. So behauptete ſelbſt ein Carteſius die Präcedenz des Gottesgedanken vor dem Ichgedanken, da dieſer als Negation des vollkommenſten Weſens, die Poſition zur Vorausſetzung habe.

So beruft ſich der Verfaſſer für ſeine Behauptung: daß Gott der einzige und unmittelbare Gegenſtand der Verpflichtung ſey, auf die Worte eines Leibnitz: „Gott iſt das einzige unmittelbare äußere Object der Seele, die äußerlich ſinnlichen Gegenſtände ſind es nur mittelbar.“ Allein nach Leibnitz waren auch die Seelen als Monaden eigentliche Gottesfunken, entlaſſen aus Gott der Urmonas auf dem trockenen Wege der Effulguration, worin allein der Unterſchied ſeiner von der thomiſtiſchen Anſicht lag, die da ſagte: **Nomine creationis designamus emanationem totius Entis a causa universali, quae est Deus.**

Wie ſtimmen nun mit dieſer Funkentheorie andere Behauptungen zuſammen, wie ſich ſolche in demſelben Kapitel dort einfinden, wo der Gang vom Geſetze zum Geſetzgeber beſprochen wird. Er iſt in Kürze folgender S. 76—83.

a. Der Geiſt findet in der Natur eine Geſetzmäßigkeit, ohne ihr die legislative Macht vindiciren zu können. Denn legislativ kann nur ein wirklicher (d. h. ſelbſtbewußter) Wille ſeyn; dieſer aber iſt in ihr urſprünglich auf bewußtloſe Weiſe.

b. Der menſchliche Geiſt kann auch nicht der Geſetzgeber der Natur ſeyn, da er nicht einmal ſein eigener Geſetzgeber iſt. Ergo — iſt Gott ſelber beider Geſetzgeber unmittelbar.

„Wäre auch die Autonomie des Geiſtes kein Widerſpruch in ſich ſelbſt; ſo wäre ſie doch ein Widerſpruch mit dem Begriffe des Geſchöpfes. „Denn“ was den Lebensgrund nicht

in Sich hat, ſondern in Gott; hat auch von Ihm die Norm für die Lebensentwicklung. Der Geiſt aber als Geſchöpf hat die Wahrheit ſeines Seyns nur in Gott als Schöpfer. Dieſe Wahrheit iſt es, die ihm geoffenbart wird durch das Sittengeſetz, inſofern jene bedingt iſt durch den Willen des Schöpfers."

Abgeſehen einſtweilen von der aufgeſtellten Jakobsleiter, auf welcher der Aufſteigende der Flügel bedarf für den Fall des Ausgleitens, muß ſich der Verfertiger derſelben vor Allem ſagen laſſen: daß gerade er, bei der behaupteten Unverträglichkeit der Autonomie und Creatürlichkeit, nicht bloß das Recht, ſondern ſogar die Pflicht habe: für die erſtere einzuſtehen; da nach ihm der Geiſt, als Gottesfunke gar nicht als Geſchöpf gedacht werden kann.

Denn dieſes iſt der Geiſt nur dann, wenn er als Realprincip (Subſtanz) qualitativ von der Subſtanz des Schöpfers verſchieden iſt. Was aber mit Gott dieſelbe Weſenheit (Subſtanz) gemein hat, iſt nun und nimmer im eigentlichen Sinne Geſchöpf zu nennen; wie denn auch alle Theologie, behauptend jene Weſensidentität, den Schöpfungsact nur als einen Act theilweiſer Entlaſſung feſtſtellen konnte, keineswegs aber als Act der Setzung einer Subſtanz, zu der in Gott nichts zu ſuchen iſt, als der formale Gedanke von ihr und der Wille, dieſen real zu objectiviren. Es iſt aber jener Gedanke nicht etwa der, in welchem Gott ſich ſelber mittelſt Objectivirung Seiner als Princips denkt; ſondern es iſt der Gedanke von etwas Anderm, als Er iſt; folglich die Negation ſeines abſoluten Seyns und Daſeyns. Wie aber dieſer Gedanke im Abſoluten zu Stande komme, und mit ſeinem Sich-Denken zuſammenhänge; iſt hier nicht der Ort zu zeigen; daß aber ſolch ein Gedanke ſeiner Schöpferthätigkeit vorausgehen müſſe, beweist das Reſultat jener Thätigkeit. Dieſes ſind Subſtanzen (Realprincipe), die ſich nicht durch

ſich in die Erſcheinung (Selbſtoffenbarung) überſetzen können. Das müßten ſie aber können, als Funken von dem ewigen Licht- und Feuerherde, oder als Tropfen aus dem unendlichen Lebensborne. Wird dies Können in Abrede geſtellt; ſo müßte zuvor dargethan werden: daß die Tropfgeſtalt den Inhalt desſelben qualitativ verändern könne und müſſe, was bisher noch keinem Anhänger der alten und neuen Monadologie eingefallen iſt, noch je einfallen kann; ſo lang ſie ſich ſelber verſtehen, und ſich conſequent bleiben. In dieſer Conſequenz müſſen ſie auf jede Monade das Wort des Herrn anwenden: „Wie der Vater das Leben hat in Ihm ſelber; ſo hat Er auch dem Sohne gegeben: das Leben zu haben in Ihm ſelber.“ Joh. V.

Iſt Leben nun ſo viel als Daſeyn; ſo iſt der Lebensgrund auch der Grund des Daſeyns, d. h. das Seyn als Vorausſetzung des Erſcheinens — das Seyende im Erſcheinen. Solch ein Grund zwar iſt urſprünglich jede Creatur, aber ſie iſt dieſer nur als ein geſetzter von Gott, nicht als ein entlaſſener aus Gott, denn als dieſer wäre er ſeinem Gehalte nach — ein gleich mächtiger wie Gott, und in dieſer Qualität für ſeine Offenbarung nicht angewieſen auf fremdes Daſeyn; nicht ſo als geſetzter, zu dem in Gott wohl der formale Gedanke (die Idee) nicht aber die Realität liegt, die jener erſt erhält durch den Willen Gottes, und dadurch erſt reale Exiſtenz außer und neben Ihm gewinnt.

Jener formale Gedanke als Moment im Selbſtbewußtſeyn Gottes iſt auch die Wahrheit der Creatur und dieſe darum nur eine formale, deren Realität das reale Princip ſelber iſt, und dieſes daher auch zunächſt die Wahrheit ſeiner Selbſtoffenbarung (als Wiſſen und Gewiſſen). Dasſelbe Princip iſt als Geſetztes zugleich das Geſetz ſeiner Offenbarung als Lebensentfaltung und Geſtaltung. Und Gott ſteht dieſer nicht etwa ſo gegenüber, wie ein Geſetzgeber der

modernen Zeit, der, in der Abſtraction vom Leben, Geſetze fabricirt für das Leben. Und wenn — nach dem Verfaſſer — der Urſprung des Geſetzes nur in einem Weſen zu ſuchen iſt, für welches dasſelbe darum nicht gegeben ſeyn kann, weil Es den Inhalt auf vollkommene unmittelbare Weiſe in Sich ſelber hat; ſo iſt hiemit zunächſt doch nur der Urſprung eines Weſens behauptet, welches unter jenem Geſetze ſteht; dabei aber iſt die Behauptung noch gar nicht ausgeſchloſſen: daß neben jenem entferntern und darum mittelbaren, noch ein unmittelbarer und darum nächſter Urſprung des Geſetzes als ſolchen vorhanden ſey, der in jenes erſchaffene Weſen hineinfällt, deſſen Leben das Geſetz zu normiren hat.

Auch iſt dieſes Geſetz nichts anders, als die Beſtimmung des Realprincips als des unbeſtimmten Seyns, welche von dieſem eben in ſeiner vollendeten Selbſtoffenbarung als ſeiner Beſtimmtheit erreicht wird.

Und wenn der Verfaſſer noch hinzuſetzt: „Nur ſo kann jenes Weſen geſetzgebend für den Willen alles Andern ſeyn; wie Es das Princip ihres Daſeyns iſt; ſo hat Er hiemit auch feſtgeſetzt: daß jede Subſtanz, in ſo fern Sie das Princip ihres Daſeyns iſt, auch geſetzgebend für dasſelbe ſey, zu welchem auch der Wille (als ſelbſtbewußte Selbſtbeſtimmung) gehört.

Uebrigens iſt gegen die Behauptung nichts einzuwenden: daß dem Geſetze ſein Urſprung nicht könne im Bewußtſeyn und Willen des Menſchen angewieſen werden, ohne das Geſetz als dem Willen gebietende Macht aufzuheben; aber nur in der Vorausſetzung: daß unter Bewußtſeyn und Wille nichts anders als die „bewußte Selbſtbeſtimmung" verſtanden wird — denn eben dieſe Selbſtbeſtimmung ſetzt das urſprüngliche Bewußtſeyn mit ſeinem Inhalte voraus, der erſt durch die Beziehung auf die Freithätigkeit zum Geſetz für dieſe erhoben wird.

Und wenn endlich der Verfaſſer für die Unabhängigkeit des Geſetzes vom Willen noch den Umſtand anführt: „daß das Geſetz gegen den Willen ſich Geltung verſchaffe;" ſo läßt dieſem ſich ein anderer Umſtand an die Seite ſtellen: daß nämlich auch der Wille ſich gegen das Geſetz geltend mache. Gerade aus dieſer gegenſeitigen Selbſtbehauptung erklärt ſich der Widerſpruch des Geiſtes mit Sich ſelber in der Sünde, der ein Widerſpruch iſt zwiſchen unfreier und freithätiger Selbſtbeſtimmtheit, wovon ſelbſt jene nicht ohne allen Willen, weil nicht ohne Reactivität iſt, die im Leben des Geiſtes (zum Unterſchiede vom Leben des Naturindividuums) Spontaneität heißt.

Kann nun aber dem Geiſte, als geſchaffenem Realprincipe die ſittliche Geſetzgebung nicht in jeder Beziehung ſtreitig gemacht werden; ſo gilt dieſes auch von jeder andern geſchaffenen Subſtanz. Der Verfaſſer findet nun zwar in dem Naturleben und ſeiner Geſetzmäßigkeit eine „Macht des Gedankens" (des Bewußtſeyns), aber er vindicirt den letztern nicht der urſprünglichen Naturſubſtanz, weil dieſe eine gedanken- oder bewußtſeynsloſe ſey.

Wollten wir nun hierauf erwiedern: daß auch im Geiſte die Gedankenmacht urſprünglich eine bewußtloſe ſey, indem ſelbſt der Geiſt als Princip nur die Beſtimmung zum Gedanken habe, keineswegs aber urſprünglich, das heißt an ſich ſchon ein ſelbſtbewußter ſey; ſo wiſſen wir auch ſchon, was uns der Verfaſſer darauf antworten würde. Er würde unſerer Behauptung gegenüber, das abſolute Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes als Vorausſetzung ſeines beſchränkten Bewußtſeyns geltend machen. Wir haben für dieſen Fall zu dem früher Geſagten nur noch dies hinzuzuſetzen: daß jede creatürliche Subſtanz ein realiſirter Gedanke Gottes ſey, und als dieſer zugleich ſeine Ur-Beſtimmung zur Gedankenmacht habe, weil die Realität des göttlichen Gedankens nur

in der Unbeſtimmtheit der Subſtanz beſteht. Jene Beſtimmung erreicht ſie daher erſt in der Selbſtverwirklichung Ihrer (als der urſprünglich unbeſtimmten) in der Form der Beſtimmtheit, die bei der Natur der Gedanke als formaler Begriff iſt, das heißt als Erſcheinungsdenken, ohne dem Gedanken vom Seyn als dem Principe ihrer Erſcheinung, der allein dem Geiſte zukömmt und vor allem den qualitativen Unterſchied Seiner von der Natur begründet. Daher iſt es auch nur Ihm und nicht der Natur gegeben: die Daſeynsweiſen als Lebensgeſetze auf Sich als Princip zurückzuführen, oder aus demſelben zu begreifen. Der Geiſt iſt daher auch in demſelben Sinne der Geſetzgeber der Natur, wie Er dieſer für ſich zuerſt iſt.

Wie nun aber der Geiſt im Sich als Seyn denken, Gott als Seyn mitdenken muß (und zwar nicht etwa nach dem Geſetze der Weſensidentität, ſondern der Heterogenität); ſo muß Er ſeine Urbeſtimmung auf Gott zurückführen, jedoch keineswegs in der Weiſe: daß der Geiſt aus der Verwirklichung derſelben, Sich hinwegzulaſſen, und „das Categoriſche und Imperative in der Form des Geſetzes, unmittelbar auf Gottes Willen zu beziehen" und aus ihm zu begreifen hätte. Denn wir wiederholen — das Schlechthin im Geſetze iſt nicht deßhalb bloß in dieſem, weil dieſes unmittelbar von Gott iſt; ſondern es liegt ſchon in der Identität jedes Princips mit Sich ſelber. Mit dieſer Behauptung aber ſoll gar nicht in Abrede geſtellt werden: daß jenes Schlechthin im Subjecte auch von Gott affirmirt werden könne und hiedurch ein Objectives werde; wir bekennen vielmehr mit dem Verfaſſer die Geſetzgebung auf Sinai als Werk Gottes; folglich auch die Fortſetzung derſelben im Leben der der Menſchheit, als eine zwar ſeltene, aber doch himmelſchreiende Thatſache.

Wir ſtehen nun bei dem dritten Kapitel (das die Sünde als Selbſtſucht darthut) mit zwei Unterabtheilungen, wovon die erſte vom Realprincip des ſittlichen Ge-

ſetzes, die zweite vom Realprincipe der Sünde handelt; aus dem angeführten Grunde: weil die Erkenntniß des Böſen eine abgeleitete ſey aus der des Guten; und deßhalb auch die Nachforſchung: Was die Arten der Sünde verbinde, vor allem eine nach der innern Einheit des Guten ſeyn müßte. Dieſe innere Einheit (aus der die verſchiedenen Momente im Inhalte des Geſetzes begriffen werden) dieſe Eine Grundrichtung des Willens (aus der das Mannigfaltige im [Böſen wie im Guten] entſpringt) wird das Realprincip auch „das erzeugende Princip der ſittlichen Forderungen" genannt. Dieſes aber muß nach dem, was wir über den Geſetzgeber vernommen, in dieſen ſelber hineinfallen; und doch ſoll anderſeits das Realprincip die Eine Grundrichtung des Willens ſeyn, als Quelle aller Mannigfaltigkeit (im Guten und Böſen), nach welcher Angabe dasſelbe Princip wieder nicht mit dem Subjecte des Geſetzgebers, ſondern mit dem des Geſetzbefolgers zuſammenfiele.

Wir hätten es alſo hier gegen alle Erwartung mit einem doppelten Realprincipe zu thun. Zum Beweiſe dient auch die Antwort auf die Frage. Wo das Realprincip zu ſuchen ſey? „Dort (heißt es), wo die wahre Form der Geſetzerfüllung (das allgemeine Motiv derſelben) entſpringt, nämlich: auf dem Boden des realen Verhältniſſes des Menſchen zu Gott." Ein ſolches Verhältniß aber kann doch nur zwiſchen zwei Realprincipen beſtehen, wovon nun auch das eine — „das objective Princip," das andere aber „das ſubjective Motiv" genannt wird; woraus ſich ohne weiters folgern ließe: daß das objective Princip ohne Motiv geſetzgebend und das ſubjective Motiv ohne befolgendem Principe gedacht werden müſſe.

Dieſer Folgerung ſcheint auch die Behauptung zu entſprechen: „daß objectives Princip und ſubjectives Motiv identiſch ſeyn müßten, wo die Entfremdung des Subjectes vom Inhalte des Geſetzes bereits gehoben ſey."

Demnach fiele das Motiv in den Menſchen, und der Inhalt des Geſetzes (als Summe des Gebotenen) in Gott als Geſetzgeber, der demnach ohne Motiv für ſeine Legisla- tion, ſo wie der Menſch ohne alle ſubjective Geſetzgebung vorzuſtellen wäre. Beſtätigt wird dieſe Vorſtellung noch durch folgende Stelle: „die Identität des Inhaltes im Principe und Motive hebt aber den Unterſchied zwiſchen beiden in ihrer Beziehung aufs Bewußtſeyn nicht auf; da das Motiv jedem Momente des ſittlichen Lebens unmittelbar gegenwär- tig iſt, das objective Princip aber in einer Entfernung von der einzelnen ſittlichen Beſtimmung ſteht." Das hieße mit andern Worten: das Befohlene vom Principe als Objecte, und das Befolgte vom Motive des Subjectes iſt zwar das- ſelbe, aber doch ſteht das Motiv dem Subjecte näher, als ihm das objective Princip (Gott) ſteht; wogegen auch nicht leicht etwas einzuwenden iſt, — ſelbſt bei der Vorausſetzung: daß die zwei Factoren des realen Verhältniſſes (Gott und Menſch) dieſelbe Subſtanz gemein haben; ja ſelbſt in dem Falle: daß Gott als objectives Princip ohne Motiv zur Ge- ſetzgebung für den Menſchen vorgeſtellt werden ſollte; was freilich mit folgenden Aeußerungen des Verfaſſers im Wider- ſpruch ſtünde: „Liebe zu Gott iſt als das Weſen des ſittlich Guten anzuerkennen. Gott ſelber iſt nur der Gute, weil Er die Liebe iſt. — Unſere Liebe aber iſt nicht bloß eine der Dankbarkeit; ſondern auch der Bewunderung ſeiner Vollkom- menheit. Dieſe aber iſt die ſich mittheilende Liebe. Dieſe iſt nur da, wo ein Weſen in ſich ſelber zu ſeyn ver- mag, aber nicht will; ſondern aus ſich heraustritt, um in einem Andern und für daſſelbe zu leben." — „Daher kann auch die Liebe ſich nur verwirklichen in der Sphäre perſön- licher Weſen, und zwar als abſolute Aufhebung einer abſoluten Scheidung; da nur perſönliche Weſen einen ſelbſtſtändigen Centralpunkt ihres Einzelſeyns in ſich haben. Ihr Einswerden

in der Liebe erweiſt ſich alſo als die höchſte Form der Einheit, weil es zugleich den Unterſchied des Ich und Du in ſich hat."

Nach ſolchen Geſtändniſſen iſt gar nicht einzuſehen: Warum die beiden Momente (Princip und Motiv) nicht eben ſo Gotte als dem geſetzgebenden Objecte, wie dem Menſchen als geſetzbefolgenden Subjecte zukommen ſollten. Sehr wahrſcheinlich wird man für die Scheidung beider den bekannten Unterſchied von Seyn und Haben als Machtſpruch anführen: daß Gott, weil Er die Liebe iſt, dieſe nicht als Motiv in ſich haben könne.

Es ließe ſich auch etwas mit jenem Unterſchiede anfangen; wenn nur der menſchliche Geiſt nicht eine göttliche Monade ſeyn ſollte. Dieſer als göttlichem Weſen muß doch auch die göttliche Liebe immanent ſeyn, die nicht erſt, um mit St. Paulus zu reden, durch den Geiſt Gottes in ihrem Herzen braucht ausgegoſſen zu werden.

Auch kann der Geiſt als göttliche Monade zur göttlichen Liebe nicht erſt durch Weſensmittheilung gelangt ſeyn; ſondern die Liebe muß zu ihrer Bedingung ſogar die Weſenstheilung Gottes vorausſetzen; denn nur in dieſer tritt Gott urſprünglich aus Sich heraus, zu dem Zwecke: um in Andern und für Anderes und für den Fall der Noth (als Sündenfall vielleicht) durch Weſensmittheilung erſt zu leben. Daß der Geiſt eine ſolche Weſenstheilung (Diremtion) nicht als Schöpfung im eigentlichen Sinne bezeichnen könne, ſollte ſich wohl von ſelbſt verſtehen; ſelbſt dann, wenn das Heraustreten des abſoluten Princips aus Sich nicht als Theilung, ſondern als Potenzirung (Vervielfältigung ohne Theilung) gedacht würde. Der Verfaſſer wird doch als chriſtlicher Theologe wohl wiſſen: daß Gott der dreieinige iſt — nicht durch Creation des Logos und des Spiritus sanctus; ſondern durch Generation und Spiration, als Triplicirung ſeines abſoluten Weſens, und daß in dieſer Gott zugleich die Offenbarung

Seiner als Liebe vollzogen habe, welche im Unterſchiede von ſeiner Liebesoffenbarung in der Weltſchöpfung die manifestatio Dei ad intra, als Gegenſatz zu der andern ad extra bezeichnet wird.

Nicht minder wird ihm bekannt ſeyn: daß die ſpeculative Theologie in dieſer Formulirung des Schriftwortes die Grundzüge einer Theorie des abſoluten Selbſtbewußtſeyns (als Perſönlichkeit Gottes) findet, in welcher das abſolute Princip als ſolches die Liebe ſchlechtweg genannt werden muß, weil Es für dieſe ſeine Selbſtoffenbarung auf nichts außer ihm angewieſen gedacht werden kann.

Gott iſt demnach Liebe ſchon als abſolutes Princip, die verwirklichte Liebe aber in der Selbſtoffenbarung als Triplicirung desſelben, die jedoch eben ſo als eine ewige (abſolute) gedacht werden muß, wie das Princip ſelber; da dieſes für jene nur auf Sich allein angewieſen iſt, (weil es außer ihm kein anderes Seyn gibt), mithin auch nie ohne ſie gedacht werden kann.

Fällt aber die göttliche Liebe mit der inneren Selbſtoffenbarung des abſoluten Princips zuſammen; ſo kann auch von Liebe im eigentlichen Sinne die Rede ſeyn überall, wo es ſich um Selbſtoffenbarung eines Realprincips handelt, wenn dieſes auch kein abſolutes ſeyn ſollte. Dieſer Fall aber tritt nicht bloß ein, wie der Verfaſſer meint, in der Sphäre perſönlicher Weſen, denen er allein einen ſelbſtſtändigen Centralpunkt ihres Einzelſeyns einantwortet; ſondern auch in der Sphäre individueller Weſen, als Produkten des Naturprincips, das ſich mittelſt Individuation vereinzelt, und hiedurch ſich eben ſo in einer objectiven Sphäre veräußert als es ſich in einer ſubjectiven verinnert. Es iſt daher offenbar zu wenig geſagt, wenn es heißt: „In der Natur gibt es nur Vorbilder der Liebe, nicht wirkliche Liebe. Was die Natur bewußtlos weiſſagt, das wird zum Bewußtſeyn, zur vol-

len Wahrheit — in der Menſchenwelt erhoben.“ Allerdings, denn auch der Menſch iſt — von ſeiner Naturſeite betrachtet — eine Vereinzelung des Naturprincips, das ſowohl im Gegenſatze der Geſchlechter, als in dem des Objectiven und Subjectiven zur Selbſtoffenbarung vordringt. Auch iſt der Einſchlag des Geiſtes, dieſes zweiten Factors im Menſchen als Vereinweſen, in die geſchlechtliche Liebe der Natur, zur Veredlung derſelben nicht zu verkennen; aber dieſer Umſtand reicht nicht hin: die Liebe im eigentlichen Sinne, dem Naturleben deßhalb ſtreitig zu machen, weil das Princip desſelben kein abſolutes iſt. Aus demſelben Grunde müßte ja die Liebe im eigentlichen Sinne, ſelbſt dem geſchöpflichen Geiſte abgeſprochen werden. Der Verfaſſer führt freilich für dieſen Beruf des Geiſtes zur Liebe ſeine Ebenbildlichkeit mit Gott an, und mit Recht, wenn unter jener die Liebe in ihrer Transſcendenz (als Liebe zu Gott) verſtanden wird; hier aber haben wir es nur mit der Liebe als einer dem Lebensprincipe immanenten zu thun. Aber ſelbſt jene Ebenbildlichkeit kann dem Principe des Naturlebens in der Totalität ſeiner Selbſtoffenbarung nicht angeſtritten werden, vorausgeſetzt die Wahrheit: daß Gott als Dreieiniger d. h. als ſubjectobjectiver die offenbare Liebe iſt. Daß aber dem Menſchen die Ebenbildlichkeit vorzugsweiſe vindicirt wird, hat ſeinen Grund darin: weil Er die Syntheſe von der Antitheſe des Univerſums iſt, dieſes alſo in Ihm zum Abſchluſſe ſeiner Ebenbildlichkeit mit dem Urbilde (in der göttlichen Trias) kömmt.

Was der Verfaſſer übrigens von der Liebe des Menſchen als perſönlichen Weſens vorträgt, betrifft dieſe nur in ihrer Transſcendenz. So wird ſie „die abſolute Aufhebung einer abſoluten Scheidung; und dieſes Einswerden in Liebe, die höchſte Form der Einheit deßhalb, weil es zugleich den Unterſchied des Ich und Du in ſich habe“ genannt.

Allein auch in dieſer Charakteriſirung hat der Verfaſſer

ganz vergeſſen auf ſeine Götterfunkentheorie. Von einer abſoluten Scheidung läßt ſich nur reden unter Vorausſetzung der Creation, und ſelbſt bei dieſer kann ſie nur im qualitativen Unterſchied der Subſtanzen Platz nehmen. Dieſer Unterſchied aber hat wieder zu ſeiner Vorausſetzung einen formalen Gedanken in Gott, der dieſen mittelſt Schöpfung realiter aus ſich heraus geſetzt hat; und deßhalb iſt jener Gedanke auch das Bindeglied zwiſchen Gott und dem creatürlichen Weltganzen; wo aber dieſes, da iſt die Trennung nie eine abſolute zu nennen.

Dieſe Trennung mag nun ferner eine abſolute oder relative ſeyn; ſo kann doch anderſeits die Aufhebung derſelben nie als eine abſolute, nie als die höchſte Form der Einheit charakteriſirt werden; ſo lang in ihr der Unterſchied zwiſchen den Factoren, als Ich und Du feſtgehalten wird. Das Du aber (im Singular oder Plural) kann Gotte in der Geiſterwelt nur dann angewieſen werden; wenn entweder die manifestatio Dei ad extra und intra mitſammen confundirt (identificirt) werden; oder wenn die letztere als eine unzureichende dargethan worden iſt.

Unter ſolcher Vorausſetzung ließe ſich freilich begreifen: Wie die Liebe des creatürlichen Geiſtes vom Verfaſſer nur als eine tranſſcendente geltend gemacht werden konnte, z. B. in den Worten: „O f f e n b a r e Liebe tritt erſt ein mit dem Gottesbewußtſeyn des Menſchen (S. 114) und wenn von Ihm die v e r h ü l l t e Liebe als der innerſte Sinn aller Ordnung, als die Ehrfurcht vor dem Geſetze, und als Gehorſam (nicht aber als S e l b ſt l i e b e) gerühmt wird; da d i e ſ e r, wie wir gleich ſehen werden, eine ganz andere Ehre zugedacht wird.

Der Verfaſſer wirft zum Schluſſe dieſes Capitels noch einen Blick auf ſeinen Kritiker, der ſeiner Theorie den Formalismus vorgeworfen, worauf er nun erwiedert: daß eine pantheiſtiſche Speculation nur dadurch reelle Uebergänge zu

gewinnen meine, wenn ſie die Welt zur Selbſtverwirklichung Gottes mache.

Iſt denn aber die Geiſterwelt, nach dem, was wir bisher über ſie vernommen, etwas anders, als eine Selbſtverwirklichung Gottes, als der abſoluten Liebe? Sollte aber Gott in ſeiner Manifestatio ad intra (als Trinität) ſchon die verwirklichte Liebe ſeyn; wozu noch ſeine manifestatio ad extra, in welcher das Geiſterreich ſogar als der Inbegriff ſeiner theilweiſen Entlaſſungen uns aufgetiſcht wird?

Wir ſtehen nun bei der 2. Abtheilung dieſes dritten Capitels, das von dem Realprincipe der Sünde handelt S. 134. Dieſes Princip iſt — nach negativer Bezeichnung — der Mangel an Liebe (Entfremdung von Gott) — nach poſitiver ſodann die Bejahung jenes Mangels, wodurch zugleich an die Stelle Gottes die Creatur als Götze tritt. Dieſer aber iſt (näher beſtimmt) des Menſchen eigenes Selbſt und daher die Selbſtſucht das Realprincip der Sünde. Mit Recht begegnet der Verfaſſer gleich am Eingange dem Vorwurfe von Seite ſeines Gegners, der das poſitive Moment in der Negativität der Selbſtſucht, abermal eine verkappte Negation und darum zugleich einen leeren Formalismus geſcholten. „Wo der Menſch Sich allein als Selbſtzweck, alles Andere nur als Mittel behandelt, da iſt doch ſolch ein Handeln etwas ſehr poſitives" erwiedert der Verfaſſer; und allerdings mit Recht, ohne doch den Nagel aus der Hegel'ſchen Fabrik auf den Kopf zu treffen. Denn wer wie dieſe Schule den Geiſt nur zur Form des Naturlebens macht, der muß Ihm auch den Inhalt in dem letzteren für ſeine Bethätigung anweiſen, ohne welchen dieſe des Formalismus nicht los werden kann. Mit Unrecht aber will (S. 146) der Verfaſſer den Begriff der Selbſtliebe als einen verdächtigen aus der chriſtlichen Ethik verbannt wiſſen.

Dieſe Verdächtigung muß die Leſer um ſo mehr befrem-

den, je mehr ſie aus der bisherigen Darſtellung des Verfaſſers Rühmliches von dem Selbſt vernommen haben, denn ohne Selbſt gibts ja ſo wenig eine Selbſtbeſtimmung als ein Selbſtbewußtſeyn, die zuſammen erſt den Willen conſtituiren. Ein Selbſt liegt ſogar „im ſelbſtſtändigen Centralpunkte der perſönlichen Weſen,“ dieſer Grundbedingung zur Verwirklichung der Liebe.

Oder ſollte der Verfaſſer in dieſer Abtheilung erſt in den Stand geſetzt ſeyn, das Weſen der Selbſtliebe in das rechte Licht zu ſetzen?

Nach S. 145 findet er in Ihr theils die Beziehungen des Subjects auf Sich ſelber, theils die Selbſterhaltung desſelben, jedoch mit dem Unterſchiede: daß dieſe, wie die Selbſterhaltungen alles Lebendigen, bloß Sache der Naturnothwendigkeit ſey; folglich nicht Sache moraliſcher Nothwendigkeit.

Allein das Zuviel beweiſt auch hier Zuwenig.

Wenn die Selbſterhaltung in der Sphäre der Naturdinge Sache der Naturnothwendigkeit iſt; ſo folgt daraus noch gar nicht: daß jene im Reiche der Geiſter gleichfalls nur mit dem Gepräge der Naturnothwendigkeit auftrete; und deßhalb nicht geeignet ſey: Gegenſtand einer Verbindlichkeit für den Geiſt zu werden.

Wir ſprechen ja mit gleichem Rechte von einer Natur Gottes wie von einer des Geiſtes, und in ſo fern auch von einer inneren Nöthigung; ohne doch dieſe der Nothwendigkeit der Phyſis gleichzuſetzen, wodurch freilich die qualitative Verſchiedenheit zwiſchen dem Principe des geiſtigen und dem des natürlichen Lebens aufgehoben würde.

Die geiſtige Nothwendigkeit wird daher zum Unterſchiede von der natürlichen eine moraliſche genannt. Als dieſe aber iſt ſie (wie bereits gezeigt) eine Forderung des ſelbſtbewußten Geiſtes, die er an ſeine Freithätigkeit ſtellt, die als ſolche freilich jene Forderung entweder beachten oder

verachten kann. Der Verfaſſer ſtellt übrigens zwar nicht in Abrede: daß das einzelne Ich Object einer Verbindlichkeit ſey, und daher auch das Recht habe: Sich als Realität geltend zu machen neben und gegen andere Ichs; aber dieſem Rechte ſpricht er die ſittliche Bedeutung (alſo die Pflicht) deßhalb ab, „weil in ihm ſich nur der natürliche Selbſterhaltungstrieb in der Form der Reflexion geltend mache." Dieſes Raiſonement aber ſteht und fällt mit der Vorausſetzung: daß das Ich nichts beſſeres ſey, als die reflectirte Individualität, oder die Form von dem Materiale der Naturtriebe; und es bleibt immer eine Merkwürdigkeit, zu Gunſten der Hegel'ſchen Grundanſicht: daß ſelbſt ihre Gegner ihre Sprache ſprechen müſſen.

Den tiefern Grund aber für das Uneigentliche im Begriffe der Selbſtliebe findet er darin: „daß alle ſittliche Verbindlichkeiten in der Urverbindlichkeit zur Liebe gegen Gott, und dieſe in der Ebenbildlichkeit wurzle, oder in der Eigenthümlichkeit: einen ewigen Gedanken Gottes zu realiſiren.

Wir können hier nur auf bereits Geſagtes abermal aufmerkſam machen: daß nämlich wie das Gottwiſſen für ſich das Sichwiſſen vorausſetze, und dieſes das Gewiſſen zum Nachſatze habe; ſo auch die Verbindlichkeiten in gleicher Ordnung ſich einſtellen.

Auch ruht die ſittliche Würde des Geiſtes urſprünglich auf ſeiner Ebenbildlichkeit mit Gott; allein das Urſprüngliche vom Standpunkte Gottes aus, iſt nicht das Urſprüngliche vom Standpunkte des Geſchöpfes aus betrachtet; ſondern gerade das Umgekehrte, aus dem einfachen Grunde: weil Gott Sich nothwendig früher gedacht hat als irgend Etwas, was nicht Er iſt.

Dieſen Grund kann nun allerdings jene Anſicht nicht reſpectiren, nach welcher das Gottesbewußtſeyn dem Seblſtbewußtſeyn, wie die Affirmation der Negation vorausgeht.

Zur vollen Conſequenz aber geht dieſer Anſicht nichts ab, als die Annahme des pantheiſtiſchen Axioms: daß Gott, als das Abſolute, erſt im Menſchengeiſte zum Wiſſen ſeiner vordringe. Denn was Gott in ſeiner vorweltlichen Perſönlichkeit und urbildlichen Selbſtliebe überdies dazu vermocht habe: Theilweiſe ſein Weſen als Weltweſen zu entlaſſen; das iſt wenigſtens bisher noch nicht vom Verfaſſer angedeutet worden.

Zur Erhärtung ſeiner Anſicht macht der Verfaſſer hier noch einen Excurs auf die Erlöſung, durch welche die ſittliche Würde des Menſchen in ſeiner Ebenbildlichkeit zu ihrer Wirklichkeit wieder ebenſo erhoben (wie ſie durch den Sündenfall verloren) worden, indem ſein natürliches Selbſt in die Gemeinſchaft mit Gott aufgenommen und geheiliget werde; deſſen Würde der Menſch ſodann in den ſogenannten Selbſtpflichten zu ehren habe. Die Bedingung aber zu jener heiligenden Aufnahme ſey: „das Sich ſelbſt verlieren (Sich hingeben) an Gott, um ſich als Gegenſtand einer ethiſchen Verbindlichkeit wieder zu empfangen.“ Kurz: nur ſoweit das Handeln des Menſchen auf Sich ſelber, ſich dieſem Geſichtspunkte unterordnen laſſe, gehöre es in die Sittenlehre.

In jenem Handeln nun wird ein dreifaches Verhalten herausgehoben. Das erſte wird der natürliche Selbſterhaltungstrieb genannt (als Verlangen nach einem Zuſtande, der dem perſönlichen Individuum gemäß ſey). Mit dem Eintritte des ſittlichen Bewußtſeyns aber ſtellen ſich in jenem zwei Wege ein:

Nach Unten zur Selbſtſucht,

Nach Oben zur Selbſtliebe — durch ſelbſtverläugnende Unterwerfung unter das Geſetz Gottes, in der zugleich der Keim zur Gottesliebe liegt. So der Verfaſſer — nach unſerer Grundanſicht aber, iſt dem Menſchen die Ebenbildlichkeit als ſittliche Würde durch den Sündenfall ſo wenig abhanden gekommen als ſein Selbſt. Denn dieſes gehört dem Geiſte,

nicht aber ſeiner natürlichen Individualität; beide zuſammen aber conſtituiren den Menſchen, in ſeiner (Ihm anſich zukommenden) Ebenbildlichkeit, aus welcher kein Element durch die Sünde herausgeworfen worden iſt; wiewohl dieſe die Trennung des creatürlichen vom göttlichen Geiſte zur unausbleiblichen Folge hatte. Und nur der heilige Geiſt iſt es, der dem Menſchen durch die Erlöſung wieder erworben worden, und durch die Heilsmittel ihm wieder zugemittelt wird. Der Verfaſſer widerſpricht ſich ſelber, wenn er die Selbſtheit und mit ihr die Selbſterhaltung dem Menſchen nur als einem Naturindividuum vindicirt, den Geiſt aber davon ausſchlüßt; da er dieſem doch das Selbſtſeyn zuerkennt und mit dieſem die Selbſtbeſtimmnng zur ſelbſtbewußten, das heißt zum eigentlichen Willen erhebt.

Ferner iſt vom Selbſtbewußtſeyn auch das ſittliche Bewußtſeyn ſo wenig zu trennen, wie vom Wiſſen das Gewiſſen, da dieſes (wie wir geſehen) das Wiſſen ſelber iſt, in der Beziehung ſeines Inhaltes auf die Freithätigkeit.

Mit dem Gewiſſen tritt allerdings zugleich die Unterſcheidung ein zwiſchen dem natürlichen und geiſtigen Coefficienten des Menſchenlebens, wovon jener als der niedere, dieſer als der höhere, vergleichungsweiſe (d. h. ohne Verletzung der qualitativen Verſchiedenheit beider) angeſehen werden kann.

Es iſt daher ganz unrichtig, wenn der Verfaſſer die Selbſtſucht nur dann in den Geiſt eintreten läßt, wenn dieſer den Weg nach Unten (zur natürlichen Individualität und ihrem Erhaltungstriebe) einſchlägt. Das Selbſt des Geiſtes wird ſchon ſelbſtſüchtig, wenn es (mit dem Verfaſſer zu reden) Sich allein als Selbſtzweck, alles Andere aber, ſelbſt Seinesgleichen, bloß als Mittel behandelt. Eben ſo unrichtig iſt es: die Selbſtliebe nur auf dem Wege nach Oben eintreten zu laſſen. Denn dieſes würde vorausſetzen: daß der Menſch ſeine Selbſtheit urſprünglich als eine natürliche, nicht geiſtige wüßte,

etwa in Folge des Centralpunktes ſeiner Individualität, nicht aber in Folge der Centralität ſeiner Perſönlichkeit. Jener aber iſt ein ſehr uneigentlicher, weil ein wahres Centrum nur da iſt, wo eine Monas, Lebensprincip iſt. Die Naturindividuen aber ſind nur Bruchtheile der Naturmonas, die als numeriſche Einheit ſeit ihrer urſprünglichen Differenzirung gar nicht mehr exiſtirt, wohl aber als das Reale in relativer Allheit (d. h. als reales Allgemeine).

Die Selbſtliebe iſt alſo ſchon da, wo jene Selbſtſucht nicht eingetreten und mit ihr die Verletzung der Andern in ihrer Würde als Selbſtzweck; und Sie tritt nicht erſt ein auf dem Wege nach Oben, da beide Coefficienten (*Perſon* und *Individuum*) *das Unten* (die Endlichkeit) des Menſchen als eines Ganzen bilden. Dieſes Oben (in ſeiner Wahrheit) tritt erſt ein mit dem Gottesbewußtſeyn, dieſem Bewußtſeyn vom Unendlichen (als Unbedingten und Unbeſchränkten), welches inſeparabel mit dem Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes als Endlichen verbunden iſt und bleibt, ſelbſt im Zuſtande der Abgefallenheit von Gott.

Die Selbſtliebe kann daher auch nicht eintreten, mittelſt Verläugnung der Selbſtheit des Geiſtes, da mit jener zugleich der Gottesgedanke unmöglich gemacht würde. Nur die Verabſolutirung des endlichen Selbſtes ſoll negirt werden, nicht aber die Endlichkeit. Durch den Gottesgedanken aber wird jene Verabſolutirung wenigſtens erſchwert, wenn auch nicht unmöglich gemacht. Denn wie die Klarheit des Selbſtbewußtſeyns auf die Klarheit des Gottesbewußtſeyns; ſo wirkt auch umgekehrt die Deutlichkeit des letzteren auf die des erſteren ein. Und wer könnte läugnen: daß das Chriſtenthum in Lehre und Leben ſeines Stifters von großem Einfluſſe auf den Gottesgedanken im Menſchengeſchlechte geweſen und noch ſey; und daß ſich dieſer Einfluß auch auf die Selbſterkenntniß des Menſchen in ſeiner urſprünglichen Würde, und dadurch auch auf

die Anerkennung derſelben in ſeinen Mitbrüdern wohlthätig erſtreckt habe; was allein ſchon die Aufhebung der Sclaverei beweiſt, dieſer Schandfleck in der geſammten Weltgeſchichte vor dem Eintritte des Welterlöſers.

Wir ſtünden nun bei der 2. Abtheilung (unter dem Titel: Zurechnung der Sünde) mit zwei Kapiteln, wovon das erſte die Schuld und das Schuldbewußtſeyn; das zweite die Schuld des Menſchen in ſeiner Abhängigkeit von Gott behandelt.

Nachdem der Verfaſſer in der Einleitung zu jenem, den Unterſchied nicht bloß zwiſchen Gutem und Böſem, ſondern auch zwiſchen Gutem und Schönem und zwiſchen Böſem und Häßlichem beſprochen (der hier in das Moment der Schuld fällt); ſtellt er nun von dieſer, ſowohl den Begriff mit ſeinen Momenten auf, als er auch den Grad der Schuld auf ſeine Wurzel zurückführt.

Unter Schuld verſteht er die ſubjective Beſtimmung der Sünde, die zu ihrer Baſis die objective Natur der Sünde hat, — oder — die Art, wie ſich die Sünde auf das Subject zurückbezieht.

In dieſer Beziehungsweiſe liegt zuerſt das Moment: daß die (beſtimmte) Sünde dem Menſchen (in welchem ſie iſt) als Urheber zugeſchrieben wird; und dann das Moment: daß den Urheber das verdammende Urtheil trifft; mit dem doppelten Reſultate: Er fällt aus der Gemeinſchaft mit Gott; und er verfällt der Strafe (als Genugthuung für den Frevel an der Weltordnung Gottes). — Den Grad in der Schuld beſtimmt er nach einer doppelten Wurzel — der materialen und formalen. Jene iſt die Bethätigung des Realprincips (der Selbſtſucht); dieſe iſt die Verurſachung der Sünde vom Subjecte, deren Vollſtändigkeit nach zwei Momenten bemeſſen wird, wovon das eine der Wille, das andere das Bewußtſeyn iſt.

Dieſes Schuldbewußtſeyn wird nun unterſchieden zuerſt von der Reue nach dem Verhältniſſe des Leidens zum Thun, da jenes eine Macht über den Menſchen zur Vorausſetzung habe, in Folge derer erſt der Vorſatz: von der Sünde abzulaſſen und Gottes Willen anzuhangen, ſich einſtelle. Sodann von der Schuld ſelber in ſo fern, als dieſe weiter reiche, als das Bewußtſeyn von ihr, da nämlich das Nichtwiſſen (der Schuld) ſelbſt nicht ſelten als Zuſtandsſünde behandelt werden müſſe.

Merkwürdig iſt die Behauptung S. 243: „daß im Schuldbewußtſeyn ſich die weſentliche Angehörigkeit des Geiſtes an Gott (das genus Dei) offenbare, und zwar in Folge einer Doppelſeitigkeit in jenem. Jenes ſchreibt nämlich einerſeits die Sünde dem Ich des Menſchen zu, und offenbart anderſeits ein verborgenes Princip des Ichs, in Kraft deſſen Ich dem Geſetze anhängt.

Dieſe Doppelſeitigkeit iſt der Zwieſpalt zwiſchen dem wahren Weſen Ichs und zwiſchen dem empiriſchen Zuſtande desſelben; wovon Jenes die Sünde als ein fremdes Element von ſich weiſt, weil das Weſen des Ichs ſich nur in der Gemeinſchaft mit Gott verwirklichen kann; dieſes aber die Sünde als Eigenthum des Ichs ausweiſt.

In dem böſen Gewiſſen ſelbſt iſt daher einerſeits nicht zu verkennen: das göttliche Band, das den geſchaffenen Geiſt in ſeiner Zerrüttung noch an ſeinen Urſprung aus Gottes Weſen knüpft, und anderſeits das ſubjectiv noch nicht ausgeführte Streben: Sich von Gott loszureißen, welches objectiv ohnehin ein vergebliches bleibt."

Merkwürdig nennen wir dieſe Behauptung deßhalb, weil in ihr ein ſeltener Beleg für die Macht theoretiſcher Vorausſetzung, in ihrem Einfluſſe auf die Auffaſſung des empiriſch Gegebenen liegt.

Wenn das Schuldbewußtſeyn das Ich (den ſchuldbewußten Geiſt) des Menſchen verantwortlich macht — das heißt

Ihm die Sünde zuſchreibt; ſo geſchieht dies, weil der Geiſt ſich auch in der Sünde als reales Princip zur Selbſtoffenbarung mittelſt Freithätigkeit gebracht hat.

Dieſe Offenbarung aber, wie wir geſehen, iſt nicht die urſprüngliche; ihr voraus geht als Bedingung die im Selbſtbewußtſeyn mit ſeinem Inhalte, der mittelſt Beziehung auf die Freithätigkeit zum Geſetz im Gewiſſen wird.

Ein Hauptmoment aber in jenem Inhalte iſt das der Endlichkeit des Geiſtes, als des abhängigen im Erſcheinen und Seyn von Etwas außer ihm. In dieſer gehört er allerdings Gotte dem Unendlichen an; aber durch die Creation, nicht durch Emanation oder durch Weſensentlaſſung.

In jener liegt auch ſein wahres Weſen, das ſo wahr ſeyn muß, wie Gott ſelber und ſein Gedanke und ſein Wille, durch den jener in die Realität überſetzt worden. Daß nun der Geiſt dem Geſetze anhängt, kömmt daher zunächſt, weil Er von ſich ſelber nicht laſſen kann, der Wiſſende nicht vom Gewußten dem Inhalte, der als gewußter das Weſen genannt wird, weil es im Wiſſen ſeine Form beſitzt.

Der Geiſt nun, als dieſes Weſen weiſt die Sünde keinesweges als ein fremdes Element von ſich, in ſo fern Er auch in Ihr ſich als Weſen ausweiſt, das ſeine freie Cauſalität durch ein Entweder — Oder offenbaren kann, und durch Eins von beiden offenbaren muß. Aber er weiß zugleich die Sünde als ſecundären Zuſtand im Widerſpruche mit dem primären im Selbſtbewußtſeyn, folglich als ein widerſprechendes Element, das heißt als Etwas, was zwar iſt, aber nicht ſeyn ſoll, weil es nicht ſeyn muß; und anders ſeyn könnte.

Die Sünde iſt daher auch Eigenthum des Geiſtes, aber dieſes negirt nicht das wahre Weſen — die Endlichkeit — deſſelben, indem er vielmehr als ein Endlicher (weil beſchränkter und bedingter — abhängiger im Daſeyn und Seyn) ſich in ein zweifaches Verhältniß zum Geſetze ſtellen kann.

Denn Er kann ſein Seyn nicht bloß verwirklichen in Uebereinſtimmung mit dem Geſetze, und hiedurch mit dem göttlichen Willen (der jenem urſprünglich zu Grunde liegt), ſondern auch im Widerſpruch mit beiden.

Denn der Geiſt als Endlicher, weiß Sich ſo wenig als eine Beſonderung Gottes, als er Gott nicht als das Allgemeine, als den unbeſtimmten Grund von jenen Beſonderungen (als Beſtimmtheiten Seiner ſelbſt) denken kann, wenn Er Sich ſelber als Endlichen denkt. Wird aber durch die Sünde nicht die Endlichkeit des Geiſtes negirt; ſo wird durch ſie auch nicht die Unendlichkeit Gottes als ſolche negirt, und mithin bleibt das Band zwiſchen Gott und dem Geiſte, das den Geiſt an ſeinen Urſprung (im Willen Gottes) knüpft. Dieſes Band aber iſt kein reales oder ſubſtanziales, eben weil der Geiſt ſein Verhältniß zu Gott nicht nach den Momenten des Begriffes (des Beſondern und Allgemeinen im Naturleben) beſtimmen kann. Es iſt jenes Band, als ein dem Selbſtbewußtſeyn immanentes, nur ein zunächſt formales, welches aber zum dynamiſchen werden kann in der unmittelbaren und affirmativen Einwirkung Gottes auf den Geiſt in dem Momente, wo er das mittelbare Geſetz Gottes im Gewiſſen negiren will, oder ſchon negirt hat. In jenem dynamiſchen Verkehre liegt zugleich der, nicht mehr bloß mittelbare, ſondern unmittelbare objective Charakter des ſubjectiven Gewiſſens, der in der Geſchichte auch in die äußerliche Erſcheinung, als Geſetzgebung auf Sinai, getreten iſt.

Wäre nun der Geiſt als Weſen aus Gottes Weſen entlaſſen; ſo wäre auch das Streben: Sich von Gott loszureißen, nicht bloß objectiv ein eitles, ſondern auch ſubjectiv ein ſolches und zugleich ein undenkbares von dem Momente an: Wo die entlaſſene Monade ſich als Weſen vom Gottes Weſen (**lumen de lumine**) erfaßte.

Für den Geiſt dagegen in der qualitativen Verſchiedenheit ſeiner Subſtanz von der abſoluten Gottes, iſt jenes Streben um ſo eher ein realiſirbares, als jene Verſchiedenheit ſchon, ihn zu etwas objectiv Anderem macht als Gott iſt, und jede Einheit zwiſchen ihm und Gotte nur in eine Vereinigung qualitativ verſchiedener Weſenheiten beſtehen kann.

Wir haben bereits früher darauf aufmerkſam gemacht: daß der Verfaſſer das ſittliche Geſetz als ein urſprünglich Objectives behandelt, welches erſt durch Auffaſſung des Geiſtes ein ſubjectives wird; jetzt können wir auch noch auf die Folgen jenes Mißgriffes aufmerkſam machen: wie nämlich die Anhänglichkeit des Geiſtes an das objective Geſetz, als Anhänglichkeit an Gott gedeutet, und dieſe endlich, aus dem Urſprunge des Geiſtes aus dem Weſen Gottes, begriffen wird.

Jener objectiven Behandlung des Geſetzes aber liegt eine Vorausſetzung zu Grunde, welche das Verhältniß zwiſchen Geiſt und Gott, nach den Momenten der Subjectobjectivität beſtimmt. Iſt Gott für den Geiſt das urſprüngliche Object; ſo iſt auch umgekehrt der Geiſt für Gott das Moment, in welchem Gott ſeine Objectivität beſitzt. Jene Vorausſetzung aber ſteht im Widerſpruche mit den Thatſachen des Seelen- und Geiſteslebens, und daher auch mit dem gegebenen Worte des Verfaſſers: in der Theorie der Sünde den Weg von den Erſcheinungen in das Weſen derſelben einzuſchlagen. So lobenswerth daher auch für eine Theorie dieſer Vorſatz iſt; ſo iſt er doch auch großen Mißgriffen ausgeſetzt: wenn er ohne vorläufige — aus den Thatſachen des Seelen- und Geiſteslebens erbauten — Grundlage, ſich an die Ausmittelung jenes Weſens (der Sünde) macht.

Dieſer Vorwurf läßt ſich der Unterſuchung über denſel-

den Gegenſtand von Vatke nicht machen, wenn ſich auch an ihr tadeln läßt: daß ſie die Anthropologie der Hegel'ſchen Schule, ohne weitere Prüfung ihrer Thatſächlichkeit, zur Vorausſetzung habe.

Unter dieſer Vorausſetzung handelt er im erſten Abſchnitte ſeines Werkes vom Willen im Allgemeinen, indem er von dieſem zuerſt den Begriff und dann die Idee zu gewinnen ſucht (S. 31 u. 91). Unter jenem verſteht er: das Geſetz des wirklichen Willens — oder die Form (Wie) ſeiner Bewegung (daher Formbewegung genannt). Als Momente (des Begriffs) ſind angegeben:

a. Ich als Unbeſtimmtheit (Allgemeines) des Selbſtbewußtſeyns (Form).

b. Ich als beſtimmtes (Beſonderes) Selbſtbewußtſeyn (Inhalt).

Die Einheit beider iſt der Wille ſelber, das heißt, als die Allgemeinheit, die ſich in der Beſonderung ſelbſtbeſtimmt (beſchränkt); der Wille iſt daher die concrete Allgemeinheit (Freiheit), weil die Beſtimmtheit nichts Aeußerliches für die Allgemeinheit iſt; ſondern ein flüſſiges Moment, worin das Ich iſt, weil Es ſich ſelbſt darin geſetzt (realiſirt) hat *).

Die weitere Ausführung befaßt ſich mit der Beſtimmung:

a. des Unterſchiedes zwiſchen Form und Inhalt;

---

*) Die Allgemeinheit kann nämlich in doppelter Bedeutung genommen werden als abſtracte d. h. einſeitige, weil ſie dem Beſondern entgegengeſetzt wird, als concrete d. h. umfaſſende das Beſondere, oder als Einheit des Allgemeinen und Beſondern, welche Einheit aber kein drittes Moment im Begriffe, ſondern dieſer ſelber iſt. Aber ſelbſt dieſe Einheit beider Momente iſt doch nur eine abſtracte, weil noch bloß theoretiſche.

b. des Verhältniſſes beider Momente zur Totalität des Geiſtes.

In Bezug auf a. wird auf den Irrthum aufmerkſam gemacht, der den Willen wohl als Vermögen zur Bethätigung, doch nicht als dieſe ſelber beſtimmt hat. Das Ich in ſeiner Reinheit (Leerheit) aber enthalte gar keinen Unterſchied, folglich auch nicht den von Form und Inhalt, da das Ich erſt in ſeinem Verhältniſſe zum Inhalte ſich zugleich als Form beſtimme. Die leere Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeyns und die leere Formbewegung des Willens, fallen alſo zuſammen, da beide dieſen Charakter nur haben in der Abſtraction von der Beziehung auf das zweite Moment. Die reine Form ohne Inhalt (und dieſer ohne jene) gehört dem Willen ſo wenig an; wie die Allgemeinheit ohne Beſonderheit, dem Selbſtbewußtſeyn zukömmt.

Es gibt daher auch keinen rein formellen Willen außer in jener Theorie, welche die zuſammengehörigen Momente auseinanderfallen läßt, und vom Willen zu handeln meint, während ſie es bloß mit dem abſtracten Selbſtbewußtſeyn zu thun hat.

In Bezug auf b. wird das Verhältniß des Willens beſtimmt:

α. zur Intelligenz des Geiſtes (zum theoretiſchen Geiſte),

β. zur Naturbaſis desſelben.

α. Jene Beſtimmung fällt dahin aus: daß im Erkennen wie im Wollen ein Prozeß mit den Momenten der Allgemeinheit und der Beſtimmtheit zur concreten Einheit verbunden obwalte; jedoch mit dem Unterſchiede:

Der Geiſt als Intelligenz (theor. Vern.) con-

centrirt alle gegebene Wahrheit (mittelſt Wahrnehmung und Vorſtellung) zur Allgemeinheit.

Der Geiſt als Wille (pract. Vern.) realiſirt dieſe Allgemeinheit in Ihm und außer Ihm, d. h. er macht ſie zu einer ſubjectiven und objectiven Welt. Alſo: mit dem Selbſtbewußtſeyn zugleich tritt ein der Wille. Jenem aber geht voran das Bewußtſeyn. Dieſe Thätigkeit des Geiſtes (Denken im Allgemeinen) umfaßt daher noch nicht den Willen, denn dieſer iſt Thätigkeit als Selbſtbeſtimmung; jene Thätigkeit aber iſt ein Beſtimmtwerden von der objectiven Welt.

Der practiſche Geiſt (Wille) fängt nicht an vom Bewußtſeyn des Objectes; ſondern vom Bewußtſeyn des Subjectes (Selbſtbewußtſeyn). Er ſetzt die Allgemeinheit voraus als eine bereits wiſſende (als Ich); und ſetzt aus dieſer Allgemeinheit das Beſondere heraus, d. h. der Geiſt beſtimmt Sich — wird Wille; (während der theoretiſche Prozeß — nur anſich Selbſtbeſtimmung heißen kann, nämlich in Bezug auf eine Allgemeinheit, die im Innern noch unentwickelt, (noch keine wiſſende) iſt *).

---

*) Michelet (Dr. K. Ludwig) in ſeiner Anthropologie beantwortet die Frage: Was iſt der Wille im Gegenſatze zum Denken, auf folgende Weiſe: „Das Denken ſteigt herab von der Allgemeinheit zur Einzelheit; das Wollen ſteigt empor aus ſeiner Einzelheit zur Allgemeinheit des Denkens (in deren Beſitze der Wille ſchon iſt). Der Wille will die Identität (vom Subject und Object) im Einzelnen (nicht im Allgemeinen) verwirklicht ſehen. Das Denken zur Einzelheit herabgeſtiegen, muß als Einzelnes mit den Einzeldingen in Kampf gerathen. So iſt jenes auch ein Wollen, dieſes aber iſt (von einer Seite) eine Verendlichung der Intelligenz; von der andern aber

β. Als Naturbaſis des Willens werden aufgeſtellt die Triebe — als das Anſich des Willens (wie die Vorſtellungen das Anſich der Inteligenz ſind).

Jenes Anſich wird zum Fürſich in die Selbſtbeſtimmung unter Vorausſetzung des Selbſtbewußtſeyns, in welchem die Vorſtellungen zum Fürſich im Begriffe erhoben worden ſind. Kurz: der Wille realiſirt den Inhalt des Selbſtbewußtſeyns, d. h. er geſtaltet ihn, d. h. ſetzt ihn als ſolchen, aber er erzeugt ihn nicht.

Zum Schluſſe wird noch bemerkt: daß die Form im Begriffe des Willens ein bloßes Moment iſt; und daß die Theorien, welche das eine Moment für den ganzen Willen nehmen, nie begreifen werden: wie die Form den Inhalt ſetzen, das heißt wie das Ich ſich beſtimmen könne; weil ſie nicht begriffen haben: daß der Inhalt des Willens nicht Etwas ſeinem Weſen ſchlechthin Fremdes ſey. Das Natürliche aber gehöre wie zum Inhalte der Intelligenz; ſo auch zu dem des Willens.

Den Uebergang vom Begriffe zur Idee des Willens bildet die Unterabtheilung als Darſtellung: wie der Wille in die Erſcheinung tritt; (zufolge der im Begriffe aufgeſtellten Momente).

Der Wille (ſeinem Weſen nach Selbſtbeſtimmung) wird dieſe nun auf irgend eine Weiſe ſetzen (realiſiren) und wird ſo ein endlicher Wille, oder die endliche Geſtalt, Erſcheinung des weſentlichen Willens genannt.

Sie heißt auch die formelle Freiheit, weil alle Selbſtbeſtimmung formell iſt, in ſo fern das concrete Selbſt ſeinen Inhalt nicht aus Sich ſelbſt ſetzt, ſondern dieſen aufnimmt

---

ſetzt der Wille, die Allgemeinheit des Denkens, als ſeine innere Beſtimmung voraus." S. 443.

aus der Sphäre ſeiner natürlichen Triebe. Das Gemeinſame aller Triebe iſt ihre Unmittelbarkeit, nicht ihre Allgemeinheit (der Begriff). Wird die Unmittelbarkeit entwickelt durch den Willen zur Allgemeinheit, ſo iſt der Wille ein wirklicher und heißt Willkür oder Wahlfreiheit (dasſelbe, was oben formelle Freiheit genannt wurde).

Die Form des Wollens (als Selbſtbeſtimmung) iſt Willkür (wie die Form des Denkens die Reflexion iſt) aus dem Grunde, weil die Triebe erſt dann zum Inhalte des Willens werden, wenn das formelle Ich ſich mit ihnen zuſammenſchlüßt, oder wenn jene in die Allgemeinheit des Ichs aufgenommen werden, was zunächſt nur durch eine Auswahl unter ihnen geſchieht. Willkür iſt alſo — die beſchlüßende Einzelheit (Ich als Allgemeines), ſich mit dem Beſondern (Trieben) als identiſch ſetzend. Sie iſt ein Widerſpruch des Willens in Sich ſelbſt, in ſo fern das Ich ſowohl Sich beſtimmt, als beſtimmt wird (durch die Triebe, von denen Es Einen auswählt).

Willkür iſt daher auch von Seite Ichs eine Zufälligkeit wie von Seite des Triebes eine Nothwendigkeit zu nennen. Immer aber iſt und bleibt ſie die Bedingung der wirklichen (concreten) Freiheit. Dieſe hat Realität nur in jener.

Wirft man daher aus der vollendeten Freiheit das Moment der Wahl hinaus; ſo macht man die freie Dialektik des Willens zur ſtarren Nothwendigkeit. Dieß geſchieht in der Theorie des Determinismus.

Dieſer macht überhaupt die Erſcheinungsformen des theoretiſchen und praktiſchen Geiſtes geltend, um die freie Selbſtbeſtimmung desſelben zu bekämpfen. Er verkennt die concrete Natur des Geiſtes, der ſich Gegenſätze aller Art ſetzt, um ſie wieder aufzuheben. S. 78.

Den abſoluten Gegenſatz zu ihm bildet der Pelagianismus, der die Willkür als ſolche der Freiheit gleichſetzt.

Nach ihm iſt auch das Ich ohne Kern und Hintergrund, und daher immer gleichmäßig auf dem Sprunge zu extremen Gegenſätzen (was ſowohl gegen alle Erfahrung als gegen den Begriff iſt).

Dieſer Begriff der Willkür iſt indeſſen doch nur der reine zu nennen, weil in ihm die zwei Seiten (das allgemeine oder unbeſtimmte Ich und der unmittelbare Inhalt) nur noch äußerlich vereinigt ſind, ſich einander zwar entgegenkommen, aber noch nicht innerlich geeinigt ſind.

Das Ich iſt zwar empiriſch nie ohne allem Hintergrunde, weil nie ohne Triebe, die ſeinen Inhalt ausmachen. Allein dieſer Inhalt muß noch geformt werden, bis er ſelbſt eine Allgemeinheit geworden.

Der Weg dazu aber iſt ein langer mit vielen Ruhepunkten und mit einer Ausſicht.

Jene ſind gewiſſe Totalitäten, die das Ich einſtweilen als wahre Allgemeinheiten anſieht; dieſe dagegen liegt im Wiſſen von der Allgemeinheit überhaupt; aber es iſt nur noch eine Ahnung; ſo lang das Allgemeine ſich nicht verwirklicht in der Einheit mit dem Beſondern.

Beide Seiten (die theoretiſche und praktiſche) des Geiſtes ringen alſo nach dem vollen Selbſtbewußtſeyn ſeines Weſens (nach der Befreiung von den Schranken des Natürlichen); jedoch ſo: daß der Anſtoß von der theoretiſchen Seite ausgeht, die ohnehin der praktiſchen relativ voran eilt (wenn auch bloß in der allgemeinen Anſchauung, nicht aber in der concreten Erkenntniß).

Dieſen Entwicklungsgang bezeichnen ferner nicht bloß ſubjective Standpunkte; ſondern auch objective Geſtaltungen (Stiftungen, Gemeinſchaften, wie das Inſtitut der Ehe und Familie, und die darauf erbauten Gemeinweſen des geſelligen Lebens).

Denn da der Inhalt des praktiſchen Geiſtes Triebe ſind; ſo finden dieſe ihre Befriedigung nur in der Aufnahme objectiver Elemente in die Lebenseinheit des Subjectes. Ja der praktiſche Geiſt weiß überhaupt das Objective nur als Moment Seiner ſelbſt, dem er nur das Siegel ſeines Innern (die Allgemeinheit) aufzudrücken hat.

Jene Geſtaltungen machen daher in ihrer Totalität den praktiſchen Geiſt eines Volkes aus, wohin vorzüglich die Religion desſelben (und ihre Geſtaltung als Kirche) gehört; da Es in ſeinen Göttern die allgemeinen Mächte ſeines ſittlichen Lebens anſchaut, das heißt, jene als den gegenſtändlichen Inhalt ſeines ſittlichen Bewußtſeyns nicht bloß weiß; ſondern auf einer höhern Stufe der Bildung jenen Inhalt ſogar als freigeſetzten (S. 86) und darum freiaufzuhebenden Inhalt weiß. Der Verfaſſer beſpricht an dieſer Stelle die ethiſchen Theorien vom höchſten Gute (summum bonum), die aus dem Verfalle der polítheiſtiſchen Religion hervorgegangen. Er charakteriſirt die Glückſeligkeit zwar als eine Allgemeinheit, aber doch nur als eine beſchränkte (nicht aufgehobene) Beſonderheit, dieſe ſey immer noch das Beſtimmende für den Geiſt, nicht aber das freie Produkt des letztern. Indeſſen habe das Ich doch in der Vorſtellung von einem höchſten Gute eine Ahnung von einem allgemeinen Inhalte erhalten und fühle auch den Drang in ſich: jenen durch den Willen in ſeine Gewalt zu bringen. Und jene Ahnung iſt die obenerwähnte A u s ſ i c h t.

Jene Vorſtellung aber iſt noch nicht die höchſte. Dieſe tritt erſt dann ein, wenn das Ich die vernünftige (nicht bloß natürliche) Allgemeinheit (die objective Freiheit) als gegenſtändlichen Zweck und Inhalt des Willens weiß und zu realiſiren ſtrebt.

In der Einheit nun mit ſolch einem Inhalte iſt das zuvor abſtrakte Ich zugleich concret geſetzt, und die Allgemein-

heit hat ſich verdoppelt, indem ſie ſowohl auf der Seite des ſubjectiven Ichs ſteht, wie auf der Seite des objectiven Inhaltes.

Hiemit iſt zugleich der frühere noch formale Begriff des Willens realiſirt, das heißt der Wille als Selbſtbeſtimmung iſt eine Allgemeinheit, die ſich ſelbſt im Beſondern geſetzt hat, folglich concrete Allgemeinheit = concrete Freiheit.

Mit andern Worten: das (zuvor bloß formal allgemeine) Ich hat ſich mit ſeinen beſondern einzelnen Trieben in der Befriedigung derſelben jetzt zuſammengeſchloſſen zu einer Vereinheit, in welcher die beiden Seiten (Allgemeines und Beſonderes) ihren abſtracten Charakter ablegen; ſo daß auf jeder der zwei Seiten die andere mitgeſetzt iſt, und zugleich der Unterſchied beider nicht mehr der von Form und Inhalt; ſondern vom Subjectiven und Objectiven iſt.

Hiemit ſind wir bei der Idee (des Willens) angelangt, das heißt bei der Wahrheit desſelben als concrete Freiheit. Der Unterſchied zwiſchen Begriff und Idee (des Willens) liegt alſo zunächſt darin:

daß der Begriff — Form und Inhalt }
und die Idee — Subject und Object } als Momente

(Unterſchiede) zur Einheit verbunden enthält.

Ferner darin: daß im Subjecte ſchon der ganze Begriff enthalten iſt; dieſer alſo in der Idee ſich verdoppelt hat, worin zugleich eine concretere Geſtaltung des Willens in die Erſcheinung tritt. Denn das Subject (der Idee) iſt das Ich, welches ſich aus der freigeſtalteten Objectivität reflectirt hat in ſeine innere Unendlichkeit; folglich nicht mehr das Subject, das entſtanden iſt durch Negation alles Inhaltes; auch nicht mehr das Subject, das mit bloß endlichem Inhalte erfüllt iſt, denn die objective Seite iſt nur als ſolche, aber nicht ſchlechthin negirt.

Das Object aber (objective Seite) der Idee iſt, das Syſtem der Freiheit, welches aber nicht von einzelnen Subjecten als ſolchen, ſondern vom allgemeinen Selbſtbewußtſeyn (in ihnen) geſetzt iſt, und welches daher auch gefördert wird von ihnen als Trägern jener Allgemeinheit. Das Subject der Idee wird ferner auch die Perſönlichkeit genannt, die zu ihrem Inhalte nur den Willen als Formbewegung haben kann (da bei ihm von aller objectiven Beſtimmtheit abſtrahirt wird), die aber auf einen Inhalt hinweiſt (nämlich auf das Syſtem objectiver Beſtimmtheit der Freiheit).

Dieſe Formbewegung (des Willens) aber iſt nicht mehr reine Form (leere Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeyns), denn der volle Begriff ſteht ja auf der ſubjectiven Seite der Idee ſo gut wie auf der objectiven.

Nichts deſtoweniger ſteht der volle Begriff (des Willens) auf der ſubjectiven Seite doch in einem Gegenſatze zur reinen Form (Ich als leerer Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeyns), weil dieſes Ich (bei aller Allgemeinheit) doch noch ein particulares, beſonderes iſt, in Folge ſeines beſondern endlichen Inhaltes von Seite der einzelnen Triebe.

Dieſe Beſonderheit macht das reine Ich auch geltend als Gegenſatz zum ſubjectiven Begriffe der Idee.

Dieſer Gegenſatz ſoll daher die innere Kluft ſeyn, welche die Tiefe des Selbſtbewußtſeyns von der des Willens trennt, und daher zugleich der Punkt, aus dem der Gegenſatz von Gut und Böſe entſpringt. Wie ſo? Der volle Willens-Begriff auf Seite des Subjectes iſt das Gute, obſchon noch als Anſich, als Formell-Gutes — das reine Ich dagegen iſt weder gut noch böſe.

Jener volle Begriff (in ſeinem Unterſchiede und Gegenſatze zum endlichen beſondern Ich) tritt auch ins Selbſtbewußtſeyn ein, das heißt, er wird gewußt als ein vom Ich weder ſubjectiv noch objectiv realiſirter aber zu realiſirender Inhalt

deſſelben, kurz: er iſt das Gewiſſen. Jener Unterſchied iſt zugleich ein Widerſpruch; denn jener Begriff ſoll einerſeits erſt entſtehen durch Realiſirung (Vermittlung) auf der ſubjectiven und objectiven Seite der Willensidee; anderſeits ſoll er ſchon vorhanden ſeyn im beſondern Ich.

Seine Löſung verſucht dieſe Theorie auf folgende Weiſe. Die Vermittlung auf der ſubjectiven und objectiven Seite liegt theils ſchon in der Intelligenz (als der umfaſſenden Einheit des theoretiſchen und praktiſchen Geiſtes) auf ideelle Weiſe, und ſo präformirt zugleich in ſubſtanzieller Weiſe; theils iſt dieſe ſubſtanzielle Baſis bei einzelnen Individuen bereits ins Selbſtbewußtſeyn getreten, um ein Moment in der Idee des Willens zu ſeyn. Kurz: das Gewiſſen als höhere und treibende Macht iſt geſetzt durch die Idee des Willens. Seine Form aber iſt bedingt in dem einzelnen Subjecte, von dem was objectiv als gut gilt. In der Wirklichkeit aber iſt jener Widerſpruch wenigſtens ſchon relativ vermittelt; da das Gute immer praktiſch vermitteltes Selbſtbewußtſeyn, nie ein bloß theoretiſches Moment iſt. Das reine Ich (als partikulare Subjectivität) tritt alſo zwar dem ſubjectiven Begriffe (der Idee) gegenüber als einem Objectiven mit Inhalt und Macht; aber dieſe Objectivität iſt doch die des Subjectes ſelber, wenn auch als eine innerlich geſetzte. Es gibt daher auch eine doppelte Objectivität, eine äußere und innere; und in jeder von beiden erſcheint der Geiſt Sich ſelber. In der innern aber realiſirt der Geiſt ſeinen eigenen Begriff, wird Geiſt für den Geiſt.

Zum Schluſſe des Ganzen wird die Frage aufgeworfen: Welche (concreteren) Subjecte als die Träger der Willens-Idee zu betrachten ſeyen?

Die Antwort fällt verneinend für ein abſolutes Subject aus, in folgender Weiſe:

Idee iſt der wirkliche Wille (realiſirte Freiheit).

Ihre Formen ſind: a) die Perſönlichkeit auf der ſubjectiven Seite
b) der wirkliche Geiſt als inneres Object.

Das Abſolute aber iſt keine Perſon, das heißt, Perſon kann nicht abſolut ſeyn. Denn dieſe iſt ſubjective Allgemeinheit, im Gegenſatze zur objectiven Allgemeinheit. Jene aber iſt bloß relative Totalität, das Abſolute dagegen Totalität ſchlechthin, weil Es Einheit aller Gegenſätze iſt. S. 107.

So viel wird hinreichen zu einer Bekanntſchaft mit den Grundlinien eines moniſtiſchen Syſtems über die Willensfreiheit, da die übrigen zwei Abſchnitte desſelben ſich eben nur mit dem Willen ins Beſondere, d. h. mit der ſubjectiven und objectiven Seite desſelben befaſſen. Ohne nun gerade für die zwei Categorien einzuſtehen, unter denen der Wille hier ſeine wiſſenſchaftliche Beſtimmung gefunden; kann man doch für eine doppelte Beſtimmtheit deſſen einſtehen, was man ſonſt Wille im niedern und höhern Sinne nennt. Und wenn von einem Wie der Bewegung, ſo kann auch von einem Was derſelben die Rede ſeyn.

Der Wille iſt alſo, wie wir gehört,

die Einheit von { Form als unbeſtimmten oder allgemeinen Ich
Inhalt als beſtimmten oder beſonderen Ich.

Das unbeſtimmte Ich wäre demnach auch die Wurzel (Princip) der Beſtimmtheit, mit andern Worten: der potentielle Wille, der ſich ſodann actualiſirt, ſich ſelbſt beſtimmt.

Es frägt ſich daher vor allem: ob es ein unbeſtimmtes Ich gebe?

Da mit dem Worte Ich aber das Selbſtbewußtſeyn als ſolches bezeichnet wird, in dieſem ferner ein Seyn ſeine Beſtimmtheit wenigſtens im Sich (als Seyend) Denken bereits gefunden; ſo kann unter dem allgemeinen oder unbeſtimmten Ich nichts anderes verſtanden werden, als jenes Seyn ſelber

in ſeiner Unbeſtimmtheit zwar, aber doch mit der Beſtimmung zur Beſtimmtheit im Ichgedanken vorgeſtellt. Selbſt wenn der Inhalt des Ichs als der Begriff (die formale Allgemeinheit) aufgeſtellt würde; könnte von einem unbeſtimmten Ich keine allſeitige Rede ſeyn; da jene Allgemeinheit nur in Bezug auf die äußere Objectenwelt eine Unbeſtimmtheit; in Beziehung aber auf das ihr zu Grunde liegende Princip die höchſte Beſtimmtheit genannt werden muß, das in jener eben nur Sich veräußert, um im Begriffe ſich zu verinnern (zu ſubjectiviren). Das Princip des Begriffs wäre dann allerdings der Begriff an ſich (d. h. das unbeſtimmte) zu nennen; aber als Träger des formalen Begriffs, (als Naturſubject) iſt Es der Begriff für ſich.

Der Wille als Potenz wäre daher auch nichts anderes als die Subſtanz (Realprincip) ſelber im Zuſtande ihrer Indifferenz. In dem der Differenzirung dagegen iſt der Wille ſelber nur ein Moment, und zwar das der Reactivität, welche für den Träger des Selbſtbewußtſeyns auch Spontaneität (im weitern Sinne) genannt wird.

Aber ſelbſt dieſer (actualiſirte) Wille hat im urſprünglichen Wiſſen des Princips noch nicht ſein Maximum erreicht, da jenes ohne Beabſichtigung (ohne Selbſtthätigkeit im engern Sinne) eingetreten iſt. Er kann daher abermal in Bezug auf dieſe als Potenz angeſehen werden. Abſicht aber ſetzt die Einſicht in Sich (das Selbſtbewußtſeyn) voraus — nach Form und Inhalt (Denken und Seyn). Von beiden Momenten hat der Träger derſelben (das Ich) jetzt das inhärente Moment der Negativität zu tilgen, welches abermal nur die Reactivität leiſten kann, wodurch dieſe erſt zur Spontaneität im eigentlichen Sinne oder zum Willen erhoben wird. Das Ich ſtellt demnach an Sich ſelbſt die Forderung: ſeinen Inhalt ſelbſtſtändig zu affirmiren, d. h. ſein Wiſſen wird zum Gewiſſen.

So richtig daher die Ausſage iſt: „der Wille als Selbſtbeſtimmung ſetzt das Selbſtbewußtſeyn voraus;" ſo unrichtig iſt die andere: „daß der Wille nie als Potenz anzuſetzen ſey."

Iſt doch die Subſtanz ſelber als ſolche nur das unbeſtimmte Princip, das heißt das Vermögen zur Selbſtbethätigung, in welcher die urſprüngliche Reactivität ſich als Reaction auf den factiſchen Eindruck (der zu ſeiner Bedingung die urſprüngliche Receptivität hat), d. h. als Wille in erſter Inſtanz geltend macht.

Dagegen iſt eine dritte Behauptung abermal richtig: daß es nämlich keinen bloß formellen, das heißt inhaltsloſen Willen geben könne. Es müßte ja ſonſt auch ein inhaltsloſes Selbſtbewußtſeyn geben, was bereits ſelbſt für den Fall: daß ſein Inhalt der bloße Begriff ſey, verneint worden iſt.

Unſere Folgerung aber daraus iſt diesmal eine andere, als die angebliche. Hat nämlich das Gewiſſen mit dem Wiſſen denſelben Inhalt; ſo kann dem Willen (als Selbſtbeſtimmung) ſein Inhalt nicht ausſchlüßlich in der Sphäre des Naturlebens angewieſen werden, d. h. weder auf der Seite des Denkens noch auf der des Begehrens mit den ihnen zu Grunde liegenden Trieben.

Zu dieſer Anweiſung iſt nur Jener genöthigt, der im Selbſtbewußtſeyn nichts beſſeres als ein geſteigertes Bewußtſeyn und in der Perſönlichkeit nichts als eine geſteigerte Individualität, im Ich nichts als ein vertieftes Subject des Naturdaſeyns erblickt, das den einzelnen Trieben ſeiner Individualität den Stempel der Allgemeinheit (des Communismus) aufzudrücken die Beſtimmung hat.

Solch eine Anſicht aber iſt freilich keine Abſtraction, wohl aber ihre Kehrſeite, und als dieſe ſo irrig wie jene, die da zu trennen pflegt, was Gott verbunden, während die andere verbindet, was Gott getrennt.

Allerdings kann auch die dualiſtiſche Anſicht, die Triebe

als das Anſich des Willens anſehen, in ſo fern nach ihrer Weiſung die Triebe ihr Fürſichſeyn dem Geiſte zum Opfer bringen und dafür ſein Fürſich annehmen müſſen.

Aber ſelbſt unter dieſer Signatur kann der Dualismus in den Trieben den Herd nicht verkennen, von dem aus das Ich die Sollicitation erlebt: ſeine Prärogative als freie Ehehälfte an die niedere unmündige abzutreten.

Das Natürliche kann alſo allerdings in ſo weit zum Inhalte des Willens gehören, als es dem Inhalte der Intelligenz anheimfällt, wie wir gehört; allein das iſt eben die Frage: Was zur Intelligenz des Geiſtes gehört, und was nicht, und — in wie fern Etwas, was jener nicht weſentlich zukömmt, doch noch zu ihrem Eigenthume gehöre?

Zu jenem Inhalte gehört allerdings die Phyſis, aber nur in ſo fern als ſie in das Leben des Geiſtes einzugehen hat, um daſelbſt ihre Verklärung zu feiern in der organiſchen Vereinigung mit Ihm in Folge der Urbeſtimmung des Menſchen: die Syntheſe von der Antitheſe im creatürlichen Univerſum zu ſeyn.

Als ein Moment in jener Verklärung kann nun keineswegs angeſehen werden: daß die Unmittelbarkeit der Triebe zur Allgemeinheit erhoben werde. Dieſe Veredlung erleben ſie ſchon im begrifflichen Denken der Pſyche im Menſchen als Naturindividuum und zwar in dem Gedanken von Glückſeligkeit und im Streben: dieſe zu verwirklichen. Dagegen beginnt ihre eigentliche Verklärung im Geiſte des Menſchen, wenn dieſer ſowohl den Trieben, als den Mitteln ihrer Befriedigung das Siegel der Ichheit aufdrückt, und ſie daher als ſein Eigenthum behandelt; ſo wie auch der Begriff (als Bewußtſeyn der Phyſis) in der Idee (dem Gedanken vom Realgrunde) ſeine Standeserhöhung erlebt.

Unter dieſer Vorausſetzung läßt ſich auch nicht mehr behaupten: daß der Wille (als Selbſtbeſtimmung) zur Willkür

werde durch ſein ſich Zuſammenſchlüßen mit dem einzelnen Triebe, zufolge einer getroffenen Auswahl unter der Vielheit derſelben.

In den Fall zu wählen tritt der Wille als Spontaneität ſchon durch die Forderung des Selbſtbewußtſeyns: Seinen Inhalt ſelbſtſtändig zu affirmiren, die an ihn nur geſtellt werden kann, weil er denſelben Inhalt auch zu negiren im Stande iſt.

Die Willkür läßt ſich daher zwar als ein Widerſpruch auffaſſen; jedoch nicht als einer in Sich; ſondern Anſich, das heißt als potentieller Widerſpruch, der erſt zum actuellen Widerſpruch wird: durch die Negation jenes Inhaltes (der Ichheit und Selbſtſtändigkeit des Geiſtes) in ſeiner weſentlichen Verſchiedenheit von der Individualität und Nothwendigkeit der Natur.

Dieſer Willkür-Act iſt daher ein zufälliger nur von Seite des Triebes (nicht von Seite Ichs), da dieſes nicht nothwendig oder ausſchlüßlich auf die Triebe angewieſen iſt, um ſich für oder gegen Inhalt des Selbſtbewußtſeyns zu entſcheiden; womit aber nicht geläugnet werden ſoll: daß von jenen eine bedeutende Sollicitation auf den Menſchen (wie dieſer gegenwärtig beſchaffen iſt) zum Widerſpruche eingeleitet wird. Nothwendig dagegen erſcheint der Willkür-Act von Seite des Ichs, und zwar deßhalb ſchon, weil er, er möge nun für oder gegen den Inhalt des Selbſtbewußtſeyns ausfallen, als Realiſirung der Spontaneität (im engern Sinne) ſich einſtellt und hiedurch des Ichs ſelber. Die Willkür bleibt daher ſtets die Bedingung der wirklichen Freiheit.

Einen ähnlichen Widerſpruch will dieſe Theorie auch im Gewiſſen finden. Dieſer iſt (nach ihr) geſetzt durch die Idee des Willens, und zwar als die höhere treibende Macht im Ich zur Realiſirung des Willensbegriffes, in der dieſer erſt ſeine Wahrheit (Idee) findet. Der erfüllte (volle,

nicht mehr leere) *Begriff* des Willens, das heißt die *Realität* (nicht bloß Formalität) oder die *Wahrheit*, (*Idee* des Willens) als eine gewußte (ins Selbſtbewußtſeyn getretene) iſt alſo das Gewiſſen als ſolches.

Da aber jener (erfüllte) Begriff nur erſt gewußt iſt als ein noch nicht realiſirter (wenn auch zu realiſirender); ſo ſteht er wohl im Gegenſatze und Unterſchiede zum Inhalte des gewöhnlichen Selbſtbewußtſeyns, und umgekehrt dieſer zu jenem. Und als ein erſt zu realiſirender iſt er auch einerſeits noch nicht vorhanden, und doch muß er anderſeits ſchon vorhanden ſeyn, um einen Gegenſatz bilden zu können zum gewöhnlichen Bewußtſeyn des Ichs. Allein dieſer Gegenſatz im Gewiſſen bildet noch kein Widerſpruch. Jenes iſt ja nur die Forderung des ſelbſtbewußten Geiſtes an Sich ſelber: Identiſch zu ſeyn und zu bleiben, oder — Sich als das zu behaupten, als was er ſich urſprünglich gefunden. Der Widerſpruch tritt daher erſt ein, wenn das Ich jener Forderung widerſpricht, das heißt, wenn Es mit Abſicht jene Identität negirt, und dafür eine Heterogenität affirmirt zwiſchen dem ſelbſtbewußten und ſelbſtbeſtimmten (theoretiſchen und practiſchen) Ich.

Dieſer Widerſpruch trifft daher auch nicht das Gewiſſen, ſondern den Träger deſſelben, das Ich. Dieſes iſt jetzt ein Anderes als ſelbſtbewußtes und ein anderes als ſelbſtbeſtimmtes. Dieſer Widerſpruch iſt daher auch das Böſe, ſo wie das Entſprechen zwiſchen beiden das Gute, in welchem die Tiefe des Selbſtbewußtſeyns zuſammenfällt mit der der Selbſtbeſtimmung, im Böſen dagegen tritt eine Kluft zwiſchen beide Tiefen.

Aber ſelbſt dieſer Widerſpruch iſt noch keine Negation der Realität des Willens. Liegt's doch im Willen des Geiſtes: *Von zwei möglichen* Acten den *einen als wirklichen* zu ſetzen, ſey dieſer nun der eine oder der andere. Und wenn

auch der einzelne Geiſt bloß den einen mit Ausſchluß des andern Actes verwirklichen kann: ſo iſt im Geiſterreiche doch eine doppelte Realiſirung des Willens möglich und wirklich, wovon man die eine die bloß ſubjective, die andere aber die zugleich objective nennen kann, und zwar dies in Bezug auf das ſtets objectiv-giltige Geſetz des Willens, welches der Inhalt des Selbſtbewußtſeyns iſt als Wahrheit desſelben in unvertilgbarer Auctorität, ſelbſt da, wo ihr widerſprochen wird; denn auch dem von Sich ſelber abgefallenen Geiſte bleibt ſeine Perſönlichkeit eine Wahrheit.

Mit jener zwiefachen Realität des Willens tritt auch ſeine zwiefache Wahrheit mit ungleichem Werthe ein, wovon der eine den Namen des Guten, der andere den des Böſen verdient.

Das Gute iſt die Wahrheit des Selbſtbewußtſeyns, als affirmirt (geſetzt) vom Willen als Selbſtbeſtimmung; das Böſe aber dieſelbe Wahrheit als negirt vom Willen, ohne von ihm vernichtet zu ſeyn. — Und wie nun immer der Geiſt den Willen und dadurch Sich ſelber in Sich realiſirt und objectivirt haben möge; die jedesmalige Realität wird ſtets zugleich das Siegel ſeyn, das er all ſeinen Schöpfungen in der Außenwelt aufdrücken wird, und worin er zugleich die äußere Objectivirung als Seitenſtück zu ſeiner innern beſitzt.

Um nun zum Schluſſe dieſer Gegenbemerkungen auf den Begriff und Idee (als Categorien in der wiſſenſchaftlichen Behandlung dieſes Gegenſtandes) zurückzukommen, ſoll noch bemerkt werden: daß der Gedanke vom Willen ſo wenig als Begriff im eigentlichen Sinne gedeutet wird, wie der Ichgedanke, dieſer Gedanke vom Realgrunde geiſtiger Erſcheinungen, in denen der Wille als Reactivität eben ſo das eine Moment, wie die Vernunft als urſprüngliche Receptivität das zweite iſt.

Jener Grundgedanke (unter dem Namen Ich) kömmt

aber ausſchlüßlich nur dem Geiſte zu, er iſt das erſte Reſultat ſeiner Lebensentfaltung und wird die Idee genannt im Unterſchiede und Gegenſatze zu dem Begriffe, deſſen Bildung Sache des Naturprincips iſt in der pſychiſchen Sphäre ſeiner Verinnerung (Subjectivirung) ſeines objectiven Daſeyns.

Was aber dieſe Theorie ferner die Idee des Willens nennt, iſt umgekehrt nur eine begriffliche Behandlung des Willens. So weiſt man ja ebenfalls den formalen Begriffen ihre Realität und Wahrheit in den Dingen der Außenwelt an, als der Inhaberin alles Seyns im Gegenſatze zur Innenwelt in ihrem Gedankenreichthume, der nur in Anweiſungen auf jene beſtehen und den Vortheil des leichtern Verkehrs gewähren ſoll. Dabei wird nun ganz überſehen: daß Denken und Seyn in der Sphäre des Begriffes immer noch unter die Categorie der Erſcheinung fällt, und daß man zur eigentlich ideellen Behandlung beider Regionen, über beide hinaus und in das Realprincip beider hineingreifen müßte. Das thut nun wohl die angezogene Theorie, und belegt das gemeinſame Princip mit dem Namen des Abſoluten oder Gottes, nachdem ſie zuvor dasſelbe Princip, als ein Sich veräußerndes — die Natur, und als ſich im Begriffe verinnerndes — den Geiſt genannt hat, dem ſie daher auch ſeine Objectivität (in doppelter Hinſicht) in der Natur anweiſt, nämlich als dem theoretiſchen Geiſte (Vernunft) und dem practiſchen Geiſte (Willen genannt). Und wie Er dort als Blüthe des Naturlebens, und daher als deſſen unbeſtimmte (an ſich ſeyende) Allgemeinheit die geſammte Gegenſtändlichkeit in ihrer Vereinzelung in die Allgemeinheit zu erheben hat, um dadurch Sich ſelber als eine beſtimmte (für ſich ſeyende) Allgemeinheit zu gewinnen; ſo hat Er hier aus dieſer Allgemeinheit (als einer bloß formalen) das Beſondere herauszuſetzen, und unter dem Siegel der Allgemeinheit zu realiſiren, zu objectiviren ſowohl in Sich als Subjecte, indem Er nach jener Erkennt-

niß ſeine Naturbaſis regulirt und beherrſcht, als auch außer Sich in der Sphäre des ſocialen Lebens. Daher iſt auch hier die Willensallgemeinheit nicht mehr die reine, ſondern die concrete Vernunft, in der das Ich nur als Moment vorkömmt. Nun iſt zwar gegen dieſe doppelte Lebensrichtung (von Außen nach Innen und von Innen nach Außen) nichts einzuwenden, da jedes Princip die Urbeſtimmung hat: Sich zu verinnern, und ihre Verinnerung zu objectiviren (nach Außen hin auszuprägen) und ſo ſeine Selbſtoffenbarung zu vollenden; allein eben, weil jedes Lebensprincip in einer Subjectobjectivität zum Abſchluſſe kömmt; ſo können da, wo zwei Principe in Berührung treten (wie im Leben des Menſchen) die einzelnen Lebenskreiſe eben ſo leicht confundirt als auch auseinandergeriſſen werden. Dieſes Verfahren aber läßt ſich die angezogene Theorie zu Schulden kommen; und darum kann ſie uns auch keinen befriedigenden Aufſchluß über den Willen des geiſtigen und natürlichen Princips und über das Verhältniß beider im Menſchen ertheilen. Dieſes noch mehr, als bisher geſchehen, darzuthun, wird ſich ſpäter noch eine Gelegenheit darbieten; jetzt aber haben wir auf das Syſtem zurückzugehen, das kein moniſtiſches ſeyn will.

Unſer Vorwurf erſtreckt ſich auch auf den Inhalt des zweiten Kapitels, der ſich mit der Beantwortung der Frage beſchäftigt: Wie verträgt ſich die ſelbſtſtändige Verurſachung (in der Schuld) ſowohl mit dem Begriffe des Geſchöpfes, wie mit dem der Allgegenwart Gottes in ſeiner Welt? da jenem zufolge der Menſch in jedem Momente ſchlechthin von Gott abhängig, und dieſem zufolge Gott mitwirkend in allem Wirken des Menſchen zu denken ſey; und die Vorſtellung von einer weiten Kluft zwiſchen Gott und Welt nur in einer abgezehrten Frömmigkeit und in einer dürren Verſtandestheologie leben könne, ohne von Gott angeregt zu werden. — Der Verfaſſer trägt in dieſen

Worten eine Petulanz zur Schau, die einem Hegelinge der letzten Zeit beſſer ſtehen würde; wenn dieſer es der Mühe werth fände: ſich über jene Kluft auszulaſſen, mit welcher ſich (da ſie der bildliche Ausdruck iſt für die qualitative Verſchiedenheit Gottes und der Welt der Subſtanzialität nach) jeder Monismus freilich nichts anzufangen weiß, es handelte ſich denn um die Uebung im Witzmachen. Denn in jedem Monismus (dem cosmiſchen wie acosmiſchen) iſt Gott eben ſo die Wahrheit des Univerſums, wie der Geiſt die Wahrheit der Natur. Und nur wenn Dieſer als Erkennender zu jener Wahrheit vorgedrungen, hat ſich auch ſein Verſtand ſammt ſeinen unvermittelten Gegenſätzen (als Klüften) zur Vernunft und in dieſer zur Ausfüllung der Klüfte verklärt. Er iſt daher auch die eigentliche Stimme des Rufenden in der Wüſte der Speculation: Bereitet dem Herrn die Wege u. ſ. w.

Es gibt aber auch eine Theologie, die bei all ihrer Frömmigkeit doch viel zu feiſt und fett iſt, um Verſtandesfunctionen auf die Dauer auszuhalten. Daher erklärt ſich auch (S. 248) ihr Zugeſtändniß: daß ſie von Vielen zurückgehalten werde, ſich jenem Zuge zu der Wahrheit hinzugeben: daß nämlich Gott Miturſache (in ſündhaften Regungen) ſey. Denn einmal ſtehe und falle ſchon der Inhalt der chriſtlichen Religion mit der Wahrheit des Schuldbewußtſeyns. Dann — wenn das Urtheil des Gewiſſens eine Täuſchung ſeyn ſollte; wie lang könnte dasſelbe eine Wahrheit bleiben. Endlich — würde ſich wohl die Sittlichkeit nicht ſtützen laſſen auf die Blasphemie des Pantheismus, der von der Heiligkeit Gottes nichts wiſſe.

Dieſes Nichtswiſſen iſt offenbar zu Viel, wenn jenes dem Gegner des Verfaſſers gelten ſoll. Dieſer weiß wenigſtens mehr, als Luther und Calvin von der Heiligkeit Gottes der Welt bekannt gemacht haben; wenn er auch nicht ſo viel weiß als der Verfaſſer, der mit dem Auswege der Gegen-

partei nicht zufrieden iſt, wenn dieſe im Böſen und im Selbſtbewußtſeyn eine Anordnung Gottes zu dem Zwecke findet: „damit der Menſch über das Böſe hinaus zur Freiheit ſeines Daſeyns ſtrebe.“ Denn er erblickt in dieſer Auslegung das Schuldbewußtſeyn als ſolches ſchon aufgelöſt, mithin zugleich in dieſem keinen Stachel zum Fortſchritte mehr. Ob der Verfaſſer eine Antwort in Bereitſchaft habe für die Frage der Gegner: ob er denn einen Stachel wolle, gegen welchen auszuſchlagen es dem freien Geiſte nicht bloß ſchwer, ſondern unmöglich ſey? das wiſſen wir nicht; dafür aber ſtellt er die Frage an ſich ſelber: „Ob man das unmittelbare Bewußtſeyn von der Mitwirkung Gottes, Lügen ſtrafen dürfe in der Abſicht: um den Zweifel an der Ausſage des Selbſtbewußtſeyns unmöglich zu machen?“

Und ſeine Interims-Antwort hierauf iſt: „daß beiden Richtungen des Bewußtſeyns — gleiche Berechtigung — gleiche Wahrheit zukomme;“ die volle Beantwortung aber ſetzt voraus die Unterſuchung über die Freiheit des Willens, von welcher erſt im dritten Buche die Rede ſeyn wird. Deſſen ungeachtet wird doch ein Hauptpunkt derſelben beſprochen — nämlich: das Verhältniß des bedingten und beſchränkten zum unbedingten und unbeſchränkten Seyn, in welchem jenes den Grund ſeines Daſeyns hat.

Und es iſt auch ohneweiters zu loben: daß wenigſtens nachträglich Etwas von der Bedingung der Sünde und des Schuldbewußtſeyns zum Beſten gegeben wird, nachdem bereits von beiden ſo lange ohne Bedingung und daher grundlos plaidirt worden iſt.

Bei dieſer Gelegenheit ſollte ſich auch einmal ganz klar herausſtellen: warum unſer Bewußtſeyn von der Mitwirkung Gottes im menſchlichen Wirken ein unmittelbares ſey; und ſich nicht etwa abermal auf die empiriſch unerwieſene Behauptung ſtützen: „daß unſer Selbſtbewußtſeyn das Gottes-

bewußtſeyn zur Vorausſetzung im Subjecte habe." Doch zur Sache. In Bezug alſo auf jenes Verhältniß des endlichen zum unendlichen Seyn, wird nämlich behauptet: daß der Inhalt des religiöſen Bewußtſeyns (die Abhängigkeit der Welt von Gott) coincidire mit dem des ſpeculativen Bewußtſeyns, der folgenderweiſe angegeben wird: „Iſt das endliche Seyn, im Anfange ſeiner Exiſtenz ſchlechthin bedingt durch die Cauſalität des unendlichen Seyns; ſo wird es auch in der Fortſetzung derſelben durch dieſe ſchlechthin bedingt ſeyn."

Daß dieſer Inhalt wenig Ausſicht für einen Synergismus in der Ethik eröffnet; beweiſt der Einwurf, in deſſen Widerlegung der Verfaſſer den Beweis für jene niedergelegt hat.

Der Einwurf lautet: Wie kann dem endlichen Seyn noch eine Mitcauſalität zugeſchrieben werden? Die Widerlegung aber: „Hat die unbedingte Cauſalität endliches Seyn zur wirklichen Exiſtenz gebracht; ſo muß Es auch wirken; exiſtirt aber Endliches nicht wirklich; ſo iſt die abſolute Cauſalität ſelber ohne realen Erfolg, das heißt ohne allem Wirken."

Allerdings — das Zuſammenwirken des Endlichen und Unendlichen ſetzt beides für ſich voraus.

Allein das Zuſammenwirken ſelber fällt ſo mannigfaltig aus wie das Endliche ſelber, als Werk der unbedingten Cauſalität. Das Endliche kann entweder eine Monade ſeyn, der Subſtanz nach identiſch mit der Urmonas, aus der jene entlaſſen worden; oder — das Endliche iſt ein von der Subſtanz des Abſoluten qualitativ verſchiedenes Realprincip.

Im erſten Falle ſind zwei Fälle der Mitwirkung möglich, die von der Verſchiedenheit der Entlaſſung (als Emanation) abhängen.

Entweder hat die Entlaſſung zu ihrer Vorausſetzung das Selbſtbewußtſeyn der Urmonas, oder nicht. Im erſtern

Falle ſteht das Wirken der Monaden unter dem Selbſtbewußt-ſeyn der Urmonas.

Hier iſt auch der Ort für die bekannte Vorſtellung: daß die Urmonas (als der ſogenannte Inbegriff aller Vollkommenheiten als Realitäten) in jenen Entlaſſungsacten nur einzelne Vollkommenheiten aus ſich hinaus geſtellt habe, gleichſam um durch ſolch eine Analyſe ihrer Totalität ihr eigenes Selbſtbewußtſeyn davon zu ſteigern, indem ſie ihren eigenen Inhalt zur objectiven Anſchauung gebracht hat.

Daß nun in den einzelnen Monaden nichts als die ſelbſtbewußte Macht der Urmonas wirke, iſt klar. Ihre Erhaltung als ſolche iſt daher auch, wie bekannt, eine fortgeſetzte Schöpfung genannt worden; aber auch mit Unrecht, weil die Entlaſſung der Weſen aus dem Urweſen wohl Emanation, nicht aber Schöpfung im eigentlichen Sinne (höchſtens im bildlichen) genannt werden kann.

Im zweiten Falle läßt ſich dieſe fortgeſetzte Emanation als Erhaltung der Monaden nicht mit gleicher Strenge feſthalten. Sie ſind zwar durch Emanation herausgetreten aus der Urmonas; aber ohne Bewußtſeyn und Abſicht der Letztern, zu welchem dieſe ſelber erſt in den Monaden vordringt. Die Totalität aller Monaden verhält ſich daher zur Urmonas, wie bewußtes Daſeyn zum bewußtloſen Seyn, wie Form zum Weſen. Es iſt demnach ein Zuſtand in den Monaden, der in der Urmonas als ſolcher nicht gegeben iſt; vorausgeſetzt: daß dieſe noch als ſolche über und neben den Monaden exiſtirt; (was aber nicht nothwendig gedacht werden muß; da es auch denkbar iſt: daß die Urmonas mittelſt der Entlaſſung der Monaden aus ſich, in dieſen ſelber als numeriſche Einheit untergegangen und daher nicht mehr über und neben ihnen als Einheit exiſtirt, wohl aber als das Eine Weſen in Allen, das heißt als das weſenhafte Allgemeine).

Für den Fall ihrer Coexiſtenz aber haben die einzelnen

Monaden („die endlichen Kräfte“ nach der Bezeichnung des Verfaſſers) eine Selbſtſtändigkeit, welche die Urmonas als ſolche nicht beſitzt, wohl aber in wie fern Sie ſelber es iſt, die ſich zu ihnen entlaſſen, um ſich in ihnen zu verſelbſtſtändigen, zu verwirklichen. (Dieß gilt ſelbſt für den Fall ihrer Nichtcoexiſtenz.) Allein dieſe Selbſtſtändigkeit iſt doch keine andere, als wie wir ſie im Leben der Natur erblicken. Von den Individuen oder Subjecten dieſer Selbſtſtändigkeit allein gilt daher der Satz des Verfaſſers: „Alle endlichen Urſachen ſind der Unendlichen immanent durch Naturnothwendigkeit.“

Er hat daher auch ſeine Geltung verloren für den Fall: daß die endlichen Cauſalitäten nicht auf dem Wege der Emanation zu Stande gekommen, ſondern auf dem der Creation.

Die endliche Cauſalität iſt dann für ihre Selbſtoffenbarung nicht ausſchlüßlich auf ſich; ſondern auch auf ein Seyn außer ihr angewieſen, zu welcher ſie ſich als mitwirkendes Seyn verhält.

Dieſe Abhängigkeit in ihrem Erſcheinen (Beſchränktheit) iſt die Bedingung zugleich, um ihr eigenes Seyn als ein abhängiges von einem Seyn außer ihm (d. h. als ein bedingtes) zu finden, welche beide Momente zur Einheit verbunden, den Träger derſelben als endliches Princip charakteriſiren. Dieſes Prädikat aber kann ihm ſo wenig die ſelbſtſtändige Mitwirkung rauben, daß dieſe vielmehr ihm auf eine Weiſe zukömmt, wie ſie keiner, aus der ſelbſtbewußten Urmonas mittelſt Diremtion entlaſſenen, Monade zukommt, die keine Macht aus der Gewalt der Urmonas emancipirt. Denn wie jenes Princip das realgewordene und formalgeweſene Moment im Selbſtbewußtſeyn des Abſoluten iſt, in welchem dieſes nicht Sich den Unendlichen, ſondern die Negation desſelben folglich das Endliche dachte; ſo kann auch der Unendliche nicht ihre Selbſtoffenbarung verhindern, ohne mit Sich ſelber in Widerſpruch zu treten; ſelbſt in dem Falle:

daß dieſe Selbſtoffenbarung auf eine Weiſe erfolgte, die der Endabſicht Gottes nicht in jeglicher Hinſicht entſpräche. Was an ſich Nicht-Gott, das heißt Endliches, aber doch Freies iſt; widerſpricht weder ſchlechthin Gotte, noch ſchlechthin Sich, wenn Es ungöttlich handelt.

Doch — da der Verfaſſer ſelber für die Creation einſteht; ſo muß er darüber auch vor allem gehört werden. „Das Unendliche iſt (nach S. 255) nicht bloß abſolute Cauſalität; ſondern auch Schöpfer zugleich." „Schaffen iſt ein Setzen eines andern Seyns durch bloßen Willen." „Es enthält eine Cauſalität, die ſich in ihrer Gewalt hat, das heißt, ein freies ſelbſtbewußtes Weſen iſt." Der Wille aber iſt, wie wir wiſſen, nie ein bloßer Wille, weil der Verfaſſer den Willen „als Selbſtbeſtimmung mit Bewußtſeyn" beſtimmt hat.

Auch iſt gegen das Selbſtbewußtſeyn als Bedingung des Schaffens, nichts einzuwenden, da dieſes nur dem perſönlichen Gotte zukömmt, nicht aber einem Abſoluten, das erſt durch die Schöpfung und in der geſchaffenen Welt zum Bewußtſeyn gelangt. Deſto mehr läßt ſich gegen die Freiheit jenes Weſens einwenden, unter der Vorausſetzung: daß Es ſchaffend, ein anders Seyn, als Es ſelber iſt, ſetzt. Denn dann könnte Es keine Weſen ſetzen, deren Qualität die Freiheit wäre, oder, wenn Es freie Weſen verurſachte; ſo wären dieſe nicht durch Creation eingetreten; ſondern auf irgend eine andere Weiſe. Doch hören wir den Verfaſſer ſelbſt hierüber: „Unter Vorausſetzung des ſchaffenden Willens können wir nicht mehr beſtimmen: wie die Wirkung desſelben beſchaffen ſeyn wird, namentlich nicht beſtimmen: „ob der Wille des Schöpfers dem Geſchöpfe nicht einen Grad von Selbſtſtändigkeit gegen Ihn ſelber, verliehen habe?""

So kann der Verfaſſer nur reden, weil er momentan vergeſſen: „daß alle endlichen Urſachen der Unendlichen immanent ſind mit Naturnothwendigkeit;" oder auch weil er

nie erwogen: was ſolche Immanenz bedeuten wolle. Gott kann einem Göttlichen nun und immer verleihen: Sich gegen Ihn zu entſcheiden; und umgekehrt: wo dieſe Entſcheidung eintritt, da erweißt das Princip derſelben ſich als ein ſelbſtſtändiges und freithätiges zwar, aber nie als ein dem Weſen nach Göttliches.

Der Verfaſſer ſtellt deßungeachtet die Frage: Was ſich denn doch ausmitteln laſſe über das concrete Verhältniß des Schöpfers zum Geſchöpfe? und zwar unter Vorausſetzung des Unterſchiedes zwiſchen einer Naturwirkung und einer Handlung, die wir uns als Schuld anrechnen?

Die erſte Antwort lautet: „da wir dieſe Handlungen uns auf eigenthümliche Weiſe als Urhebern zuſchreiben; ſo liegt auch darin ſchon unſere Verſchiedenheit von Gott."

Hätte der Verfaſſer ſich doch zuvor gefragt: woher die Verſchiedenheit als Andersſeyn kommen könne bei der Naturnothwendigkeit, mit der dieſe Urheber als endliche Cauſalitäten der unendlichen Cauſalität inhäriren? Jene Verſchiedenheit kann immer nur ein Unterſchied ſeyn, der eigentlich keiner iſt; weil in jener die abſolute Cauſalität zu Sich ſelber wohl in einen Gegenſatz, nicht aber in einen Widerſpruch mit Sich ſelber getreten iſt.

Wenn daher die endlichen Cauſalitäten ſich ſogar als Urheber ſündhafter Handlungen wüßten; ſo wäre damit doch noch kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Ihnen und dem abſoluten Principe gewußt; ſo lang ſie ſammt ihren Handlungen ſich Dieſem mit Naturnothwendigkeit inhärent denken müßten.

Eine zweite Ausmittlung betrifft den Begriff vom concursus generalis Dei, deſſen Inhalt als poſitive Thätigkeit Gottes angegeben wird; welche nun als Mitwirkung zuerſt auf das Naturleben und dann auf das Geiſtesleben bezogen und beſtimmt wird.

Für jene Beziehung lautet die Antwort: „daß die göttliche Mitwirkung der causa secunda (in der Natur) unmittelbar, d. h. nicht bloß (wie bei Erhaltung der Naturkräfte), mittelbar gegenwärtig ſey." „Die göttliche Kraft wirkt (in der Natur) in unzertrennlicher Einheit mit den geſchaffenen Kräften und durchbricht das Wirken derſelben von Innen heraus, alſo nicht von Außen hinein; da dieſer Vorgang eine Selbſtſtändigkeit der natürlichen Creatur vorausſetzen würde, welche ihr nicht ſo allgemein zukömmt, und der zufolge göttliche und creatürliche Cauſalität einander wechſelſeitig Platz machen würden."

Wie ſoll nun aber jene Mitwirkung gedacht werden; wenn ſie der endlichen Cauſalität unmittelbar präſent iſt? ſo müſſen wir jetzt den Verfaſſer fragen. Jede endliche Cauſalität iſt als Realprincip ſeinen (ſogenannten) Kräften unmittelbar präſent, da dieſe nicht anders ſind, als das Princip im Zuſtande ſeiner Differenzirung. Mit andern Worten hätte der Verfaſſer auch ſagen können: Gott iſt die causa (Princip) in den causis (Kräften); dieſe alſo nur die Erſcheinungsweiſe an Ihm ſelber, der daher allerdings nicht von Außen her an ſie kömmt, da Gott (als Princip) mit den Kräften (als ſeinen Differenzirungsmomenten) nothwendig in unzertrennlicher Einheit wirkt.

Von jener Frage um das Wie wird ſich zwar der Verfaſſer in keine Verlegenheit bringen laſſen; da er geſteht: „daß jenes Wie die Erkenntnißkraft überſteigen könne; der chriſtliche Theologe aber werde eher jede Schranke für ſeine Erkenntniß zulaſſen, als zugeben: daß Gott (der durch ſich allein bedingte) durch die Welt bedingt ſey, von der Er doch verſchieden iſt."

Allein zwiſchen einem Schranke für und zwiſchen einem Widerſpruch in der Erkenntniß iſt wohl zu unterſcheiden. Iſt nämlich Gott von der Naturſubſtanz verſchieden; ſo wird

wohl auch dieſe von der göttlichen Subſtanz verſchieden ſeyn müſſen; welche Verſchiedenheit aber noch gar keine Bedingtheit Gottes von der Naturwelt in ſich ſchlüßt; ſo lang dieſe als Creatur Gottes gilt. Denn wenn auch die Thätigkeit Gottes an ihr eine Schranke hätte; ſo hätte er ja nur ſich ſelber dieſe Schranke geſetzt, und wäre in ihr doch nur durch ſich beſchränkt (d. h. bedingt, wie der Verfaſſer will). Das wechſelſeitige ſich Platz machen zweier Lebensprincipe, um wirken zu können, macht daher das creatürliche weder zu einem abſoluten noch dieſes zu einem relativen. Ja das Naturprincip fällt dadurch auch nicht aus ſeiner Categorie der Unfreiheit heraus und etwa in die der Freithätigkeit hinein, da ihm jene Schranke, dem göttlichen Principe genüber, nur in ſo fern zukömmt, als Es Subſtanz (Seyn an ſich) iſt. Der Verfaſſer hat hier offenbar das Wort Subſtanz mit Selbſtſtändigkeit überſetzt, was ſich allerdings thun läßt; wenn dabei hinzugeſetzt wird: daß ſich dieſe als Adjectiv nur auf das Seyn als ſolches beziehe, nicht aber auf das Daſeyn als Selbſtbeſtimmung oder Selbſtthätigkeit. Jede Subſtanz als Seyn an ſich (als unbeſtimmtes Seyn) iſt ein ſelbſtiges, und ſteht als dieſes auf nichts anderm, als auf Sich ſelber, ohne deßhalb als Seyn an ſich, ein Seyn ſchlechthin zu ſeyn.

Wir ſtehen nun bei der Ausmittlung des concursus divinus im Geiſtesleben. S. 259.

Hier wird zwiſchen dem natürlichen und ſittlichen Charakter der Handlung unterſchieden, wovon jener durch göttliche Mitwirkung, dieſer aber durch den Willen des Subjects allein zu Stande kömmt.

In Bezug auf die Mitwirkung Gottes entſteht daher die Frage über das Daſeyn derſelben. Sie wird auch bejaht, jedoch mit dem Beiſatze: daß ſie im Gebiete des Willens eine andere ſey, als in dem des Naturlebens, indem ſie hier beſtimmend, dort aber nur begleitend mitwirkte, und zwar

ſo weit: „daß ſie dem Menſchen ſelbſt in die verkehrte Willensrichtung nachfolge."

Die Leſer werden aus dieſem Citate ſchon erſehen: daß ſie vom Verfaſſer auf die Eſelsbrücke in der ſcholaſtiſchen Theologie geführt worden, d. h. auf den neuen Verſuch: Gottes Allmacht (ſammt Allgegenwart und Allwiſſenheit) mit der Willensfreiheit des Geſchöpfes zu vereinigen. Mit andern Worten: Pantheismus und Creatianismus mitſammen zu verſöhnen.

Zu dieſem Zwecke läßt ſich auch der chriſtliche Theologe noch auf die Widerlegung eines Einwurfes ein (gegen den Unterſchied zwiſchen begleitender und beſtimmender Mitwirkung Gottes) in der Behauptung: daß dieſe Mitwirkung auch in der Natur eine begleitende ſey. Dieſe wird nun auch von unſerm Theologen zugeſtanden; jedoch unter Angabe des tieferen Grundes: „das Naturleben hat zwar ein inneres Entwicklungsprincip; aber doch kein Princip ſelbſtſtändiger Veränderung und Bewegung." — Auf dieſe Wahrheit ſtützt er auch die Anſicht von der Erhaltung der Natur als einer creatio continuata, jedoch mit der Bemerkung: „daß dieſe Erhaltung die endlichen Urſachen doch nur zu lebendigen Organen der göttlichen Wirkſamkeit mache. In der Sphäre der geiſtigen Welt aber mit ihrem Bewegungsprincipe affirmirt das Erhalten bloß das, was Gott bereits ſchöpferiſch geordnet habe, von der Selbſtbewegung aber des Willens zieht Gott ſich zurück." S. 261.

Warum hat uns der Verfaſſer den Unterſchied zwiſchen einer Entwicklung und Veränderung und den Principen Beider, nicht zugleich mitangegeben? Soll er etwa in der Selbſtſtändigkeit liegen? Allein (wie wir geſehen) weder das Wiſſen noch das Gewiſſen treten ein durch ſelbſtſtändige Bewegung (oder Beabſichtigung), wohl aber durch innere Nöthigung. Die ſelbſtſtändige Bewegung tritt erſt ein

mit der Entſcheidung des Geiſtes für oder gegen den Inhalt des Wiſſens, wenn dieſer zum Geſetz im Gewiſſen geworden. Damit wollen wir aber noch nicht behaupten: daß in jenem Prozeſſe des Geiſtes (deſſen Reſultat das Wiſſen und Gewiſſen iſt) bei aller Unwillkürlichkeit ſeines Eintrittes und Verlaufes ſich nicht ein Princip offenbare, das von dem Principe, das in dem Leben der Natur ſich entwickelt, als weſentlich Verſchiedenes ſich herausſtellt. Der Inhalt des Wiſſens könnte ja gar nicht zum Geſetze für die Selbſtbeſtimmung werden; wenn das Princip jenes Inhaltes die Beſtimmung zur Selbſtthätigkeit nicht ſchon in ſich trüge, d. h. eine freie Cauſalität an ſich wäre, und dieſe Freiheit nicht ſchon in dem urſprünglichen Prozeſſe durchblitzte. Dies geſchieht ſchon im Reſultate ſeiner urſprünglichen Differenzirung, im Sich als Grund finden hinter den Momenten jener Differenzirung.

In dieſem Zurückgehen auf Sich, erhält und behauptet ſich das Princip ſchon gegen die Sollicitation von einem Seyn außer ihm, welches durch ſeine Einwirkung jenes in den Kreis ſeines Lebens hineinziehen, und dieſem unterwürfig machen wollte.

Das geiſtige Princip beurkundet ſich dadurch in ſeiner Einzelheit ſchon als ein Seyendes für ſich, nicht für Andres, das ſich etwa in ihm zuvor beſondert hätte.

Daher kann auch der Geiſt in dieſer ſeiner Qualität (als Perſönlichkeit) ſein Gleichniß oder Ebenbild in keinem Individuum des Naturlebens wiederfinden; wohl aber in der Totalität Aller, die zu ihrer realen Vorausſetzung eben ſo nur Ein Princip haben, wie der Geiſt ſich als das Princip und den Träger ſeiner immanenten und transſcendenten Wiſſens- und Gewiſſens-Welt beſitzt.

Realprincipe (Subſtanzen) finden ihre entſprechende Größe nur wieder an Lebensprincipen.

Da aber beide Principe ſich zugleich als endliche aus-

weiſen; und hiemit als realiſirte Gedanken des perſönlich Abſoluten; ſo bedarf auch keines von beiden zu ſeiner Erhaltung (d. h. um Princip zu bleiben) einer eigenen Affirmation von Seite des Schöpfers; ohne hiemit zugleich das Geſtändniß zu machen: daß die primitive Realiſirung keine gelungene geweſen, womit aber vor allem der Allmacht Gottes die Ehre abgeſchnitten würde.

Wenn aber das endliche Princip für ſeine urſprüngliche Offenbarung der Einwirkung des Abſoluten bedarf; ſo wird dieſe von der Idee Gottes (die er von der Creatur hat) gefordert, und von der Urbeſtimmung jedes Princips, die in der Offenbarung desſelben in Erfüllung geht. Aller weitere Einfluß des Abſoluten auf die Creatur ſteht in keiner Beziehung zu ihrer Selbſtoffenbarung (womit jener aber keineswegs verneint, ſondern bloß unter eine andere Categorie geſtellt wird).

Denn was als Princip urſprünglich geſetzt worden hat ſich auch als ſolches für ſich zu bezeugen, und es iſt offenbar gegen alle Vorausſetzung (hier — die Idee von der Creation) zu behaupten: daß das abſolute Princip dem creatürlichen zu Hilfe kommen müſſe, um zu bleiben, was Es iſt — nämlich: Realprincip (Cauſalität). Bleibt Es aber dieſes, nun ſo bleibt Es auch als Träger und Grund ſeiner Offenbarung (verſteht ſich nach eingetretener urſprünglicher Differenzirung).

Doch wozu unſere Proteſtation gegen den Gedanken von Concursus divinus in allen Creaturen, da wir den tiefern Grund dafür noch nicht vernommen haben.

Der Verfaſſer findet ihn in dem Zwecke der Liebe Gottes, die keine maßloſe, ſondern eine harmoniſche ſey, und daher ihre potentia dahin beſtimme: „Trägerin bloß für das Selbſtwirken (als höchſtes Selbſtleben) der Creaturen zu ſeyn.“ Allein — wo bleibt hier (müſſen wir fragen) die Actualität der göttlichen Subſtanz (ſowohl als Princip der Entwicklung wie als Princip der Bewegung); wenn die potentia

nur als Trägerin zu fungiren hat? und umgekehrt: wo bleibt das Selbſtleben der Creatur, wenn dieſe nicht auch die Trägerin desſelben iſt? — Ferner: da der Verfaſſer ſogar für den qualitativen Unterſchied im Weltganzen (zwiſchen Geiſtes- und Naturleben) einſteht; wie läßt ſich denken: daß die göttliche Subſtanz die gemeinſame Trägerin in jenem Unterſchiede ſey? Qualitativ = Verſchiedenes kann wohl in einem Dritten ſeinen Entſtehungsgrund (als Creation); keineswegs aber in dieſem Grunde zugleich den ſubſtanziellen Träger haben.

Oder — vielleicht nimmt es der Verfaſſer nicht ſo genau mit dem Qualitätsunterſchiede zweier Cauſalitäten; da dieſer nicht ſelten dem ſpecifiſchen Unterſchiede zwiſchen Dingen als Producten des Naturprincips, gleich geſetzt wird.

„Das freie Wirkungsprincip, ſagt er, iſt etwas Anderes (res sui generis). Es tritt uns innerhalb der Natur ſchon als eine höhere Natur (im individuellen Leben) entgegen. Im Willen aber eröffnet ſich eine neue Welt, in der allein eine wirkliche Gemeinſchaft mit Gott möglich iſt.“ In dieſen Worten aber liegt noch kein Zeugniß für die qualitative Verſchiedenheit. Denn Etwas Anderes iſt ſchon das quantitativ Verſchiedene, und da der Verfaſſer das freie Princip ſchon in den Naturindividuen wittert; ſo läßt er auch keinen ſtreng qualitativen Unterſchied zwiſchen der Menſchen- und Thierwelt ſtehen. Iſt dieß; ſo bleibt er doch nur auf halbem Wege ſtehen, wenn er mit dem freien Principe nicht noch weiter und tiefer in das Naturleben hinaus rückt; was er ohne Anſtand ausführen kann, wenn er nämlich dieſes in die zwei Sphären der Veräußerung und Verinnerung eines und desſelben Princips auseinanderlegt, und in beiden Sphären, Grade der Steigerung aufſtellt, deren höchſter zugleich die Bedingung iſt für eine wirkliche Rückkehr des Naturprincips in Gott, von dem Es urſprünglich zwar ausgegangen iſt; jetzt aber erſt in eine innigere Gemeinſchaft mit dem Urprincipe zu treten

befähigt iſt. Es iſt aber auch der Fall denkbar: daß der Verfaſſer zwar zwiſchen dem Thiere und Menſchen nur einen quantitativen Unterſchied, zwiſchen der Thierwelt aber und den übrigen Naturreichen erſt den qualitativen beginnen läßt. Allein auch hier wird der letztere Unterſchied in dem Momente wieder niedergeriſſen, wo Gott als der ſubſtanzielle Träger von beiden aufgeſtellt wird. Als dieſer kann Er auch nicht als Schöpfer im eigentlichen Sinne gedacht werden, wohl aber als Entlaſſer göttlicher Monaden von verſchiedener Beſchaffenheit, der zu Folge ſie in der objectiven Sphäre der Natur mit Nothwendigkeit, in der ſubjectiven Sphäre mit Freiheit wirken, und daher dort bloß Naturkräfte hier ſogar Geiſter genannt werden.

Unter dieſer Vorausſetzung aber iſt nichts komiſcher als die animoſe Spannung zwiſchen den zwei Parteien in der evangeliſchen Theologie, wovon doch jede, mit dem alten Verſtändniſſe über die Sünde unzufrieden, ſich die Verbeſſerung und Vertiefung desſelben zum Zwecke macht; ohne doch die alte Grundlage zu verlaſſen. So führt unſer Theologe das Axiom der Scholaſtik an: Deus concurrit ad materiale, sed non ad formale actionis malae, und überſetzt die Worte materiale und formale mit „natürlicher und ſittlicher Charakter der Sünde," und tadelt nun an dem ſcholaſtiſchen Begriffe der Sünde den Charakter der bloßen Privation (ens mere privativum). Denn, wie aus St. Thomas bekannt, war das Princip der freien Handlungen zwar eine göttliche Subſtanz, aber behaftet mit einer Negativität, wodurch ſie ſich von Gotte als abſolutem Principe unterſchied. In der Sünde nun bethätigte ſich jenes Princip (nach ſcholaſtiſcher Anſicht) allein und ausſchlüßlich, nicht aber in der guten Handlung, die vom abſoluten und creatürlichen Principe zugleich gewirkt wurde. Auf dieſe Weiſe meinte die Scholaſtik, die Cauſalität der Sünde von Gott ausgeſchloſſen und ſie allein

in den menſchlichen Willen verlegt und zugleich vermieden zu haben: daß die lebendige Allgegenwart Gottes aus irgend einem Gebiete des Lebens ausgeſchloſſen werde. Dieſen letzten Umſtand aber ſtellten die Reformatoren in Abrede und verbeſſerten daher jenes Axiom dahin: **Deus concurrit cum naturalibus ad modum causae naturalis, cum causis liberis ad modum liberae.**

Dieſer Veränderung zufolge bringt alſo der Concursus divinus jedesmal die Wirkung mit hervor, jedoch ſo: daß er ſich anſchlüßt an die Form, in der die ſecundäre (creatürliche) Urſache wirkt, folglich zwanglos bei der freien Urſache.

Damit aber iſt unſer Theologe ebenfalls nicht zufrieden; da nach ſeiner Anſicht „Gott ſich immer zurückzieht" und zwar „nicht bloß von den böſen, ſondern auch von den guten Handlungen."

Dieſes Sichzurückziehen Gottes aber kann ſeinen Grund doch nur darin haben: daß Gott die freie Cauſalität, die als eine freie er urſprünglich erſchaffen, nun als freie ſich auch bethätigen laſſen will; weil der entgegengeſetzte Wille ſich ſonſt mit ſeinem urſprünglichen Schöpfungswillen in Widerſpruch ſetzen würde. Sollte dieſer auf die Widerſpruchsloſigkeit Gottes gebaute Grund nun der des Verfaſſers ſeyn; ſo begreift man andererſeits nicht: Wie er den Tadel nicht billigen will, den Strauß gegen den Concursus divinus vorbringt, in den Worten: „der Concursus beruht auf der Vorſtellung von Gott, als einem abſoluten Naturprincipe, das gar nicht anders kann, als abſolut wirken; das aber auch mit all dieſer Wirkſamkeit doch nicht zu einem in ſich Seyenden, ſich ſelbſt Beſitzenden und ſich feſthaltenden Produkte gelangt; ſondern nur zu ſelbſtloſen Accidenzen, zu einem vergänglichen Wellenſpiele auf dem Meere der alleinſeyenden Subſtanz." Dieſer Tadel trifft offenbar nur die alte Faſſung des Concursus, von der doch der Verfaſſer ſelber abweicht, weil es

ihm Ernſt iſt, mit der Perſönlichkeit des Geiſtes in ihren Momenten des Selbſtbewußtſeyns und der Selbſtbeſtimmung.

Ein anderer Einwurf von Strauß, wie ſolchen der Verfaſſer in der Note anführt, iſt allerdings auch gegen die neue Faſſung des alten Begriffs vom Concursus divinus gerichtet. Strauß findet nämlich einen Widerſpruch darin: dem göttlichen Weſen eine Grenze zu ſetzen, über die Es nicht weſentlich hinübergreifen könne. Dagegen bemerkt nun unſer Theologe: „daß dieſer Einwurf nichts anders ſagen wolle, als: Gott vermag nicht, Sich ſelber eine Grenze zu ſetzen (da von Grenzen, die Ihm andere Weſen ſetzen, ohnehin keine Rede ſeyn könne; und es Gotte weſentlich ſey: Jede Beſtimmung, die aus Ihm hervorgegangen, auch wieder in Sich zurückzuziehen und darin aufzulöſen). Dieß ſey aber nur der Hegel'ſchen Logik, nicht aber dem göttlichen Wirken weſentlich." Offenbar liegt in dieſen Worten eine Anſpielung auf die Anſicht der pantheiſtiſchen Ethik, der zufolge die Herrſchaft der Sünde mit dialectiſcher Nöthigung einſt ihr Ende erreicht, wozu ſelbſt der Stachel des Schuldbewußtſeyns als Mittel dient, den einzelnen Geiſt über den Zuſtand der Willkür hinaus in das Reich der wahren Freiheit einzuführen.

Was unſer Theologe von dieſer Anſicht hält hat er ſchon früher S. 250 ausgeſprochen: „Abgeſehen davon (ſagt er) daß ſie mit dem chriſtlichen Theismus in unauflöslichem Widerſpruche ſtehe, indem ſie die Wahrhaftigkeit und Heiligkeit Gottes läugne, alles Vertrauen untergrabe zu ſeinen Offenbarungen (im Gewiſſen) und an die Stelle der Liebe Gottes, despotiſche Grauſamkeit gegen ſein Geſchöpf (in den Gewiſſensbiſſen desſelben) ſetze; leuchtet auch von ſelbſt ein: daß obige Erklärung des Schuldbewußtſeyns unmittelbar die Auflöſung des Schuldbewußtſeyns ſey." Wie ſo?

„Indem nämlich das Subject die Betrachtung anſtellt: daß das Selbſtbewußtſeyn nicht darum von Gott angeordnet

ſey, weil das Böſe ſeinen letzten Grund in der Creatur ſelbſt hat; ſondern zu dem Zwecke, damit die Creatur in der Herleitung und Zurechnung des Böſen bei Sich ſelbſt ſtehen bleibe (ohne doch der letzte Grund desſelben in Wahrheit zu ſeyn); bleibt das Subject in der Herleitung nicht mehr bei ſich ſtehen. Die Abſicht Gottes iſt vernichtet, ſo bald ſie der kluge Menſch durchſchaut, und ſelbſt zum Stachel des Fortſchrittes iſt das Schuldbewußtſeyn nicht mehr geeignet."

Als chriſtlicher Theiſt behauptet nun der Verfaſſer: „daß die Cauſalität des unendlichen Seyns alles, was ſie ins Daſeyn gerufen, in ſchrankenloſer Allgegenwart umfaſſe und durchdringe." Jedoch — ſteht er mit dieſer Behauptung nicht auch auf derſelben Stelle, die er früher dem klugen Manne der pantheiſtiſchen Speculation angewieſen? Mit Nichten, meint er. „Denn, wenn die unendliche Cauſalität ein endliches Seyn zur wirklichen Exiſtenz gebracht; ſo muß das letztere auch irgendwie wirken. Sollte dieſes unvermögend ſeyn, irgendwie mit der unbedingten Cauſalität zuſammenzuwirken; ſo könnte dieß nur die Bedeutung haben, daß auch die Exiſtenz des Endlichen ſich (auf dem abſoluten Standpunkte) in Nichts auflöſe; wenn man nicht pantheiſtiſch das endliche weltliche Seyn als die Verwirklichung des Unendlichen betrachten will."

Allein — es handelt ſich hier offenbar keineswegs um ein Irgendwie des Mitwirkens; ſondern um ein Alleinwirken der freien Creatur, denn zu dieſem Zwecke läßt ja der Verfaſſer Gott ſich von jeder ihrer Handlungen zurückziehen. Wozu aber dann das Hereinziehen Gottes in die creatürliche Thätigkeit, wenn es alsbald auf ein Zurückziehen abgeſehen iſt? Etwa dazu, daß das Subject in der Herleitung Seiner ſelbſt (als Cauſalität) nicht bei ſich ſtehen bleibe, ſondern von dieſer Causa zur causa causarum aufſteige? Allerdings eine ſehr löbliche Abſicht, und doch wird

ihr nur von jenem Subjecte ganz entſprochen, dem der Mutterwitz fehlt, um einzuſehen: daß Es unter ſolch einer Vorausſetzung zugleich den letzten Grund ſeiner Handlungen nicht in Ihm, als nächſter Quelle, ſondern in der Urquelle, im ſubſtanziellen Träger und Schöpfer aller endlichen Urſachen zu ſuchen habe.

Dieſen Umſtand hat das Hegelthum ohneweiters vermieden, indem es keine Nabelſchnur anerkennt zwiſchen Unendlichen und Endlichen, als welche nämlich die **Potentia Dei**, als Trägerin der Natur- und Geiſterwelt, angeſehen werden muß. Unſer Theologe hätte daher dem logiſchen Pantheismus eher die Inconſequenz zum Vorwurfe machen ſollen: daß er den einzelnen Subjecten, die ohne concursus divinus in der Welt ſich ohne Hinderniß bewegen, nicht auch den höchſten Grad vom Mißbrauche der Freiheit zugeſtanden habe, der unter vem Namen Verſtockung, ſo wie ihr Zuſtand unter dem Namen Verdammung bekannt iſt. Dagegen hätte er freilich auf die Frage gefaßt ſeyn müſſen: Ob es denn auch in der Hölle einen Concursus divinus gäbe, und — wenn es einen dort gibt — Ob ein ſolcher nicht das hölliſche Feuer auslöſche? Welche Antwort hierauf unſerm Theologen zu Gebote geſtanden wäre; läßt ſich jetzt noch nicht ausmitteln. Die Annahme jenes Concursus gewährt ihm vor der Hand nur den Vortheil: daß bei all' der Innigkeit der Lebensgemeinſchaft zwiſchen Gott und den Geiſtern, die äußern Erfolge ihrer Willensentſchlüßungen dennoch vollkommen in der Hand Gottes ſtehen, die daher auch verhindert: „daß das Böſe nie zu einem ſelbſtſtändigen Seyn gelange, wiewohl Es ohne Unterlaß dazu ſtrebt."

Es iſt nun allerdings nicht leicht zu verſtehen: was ſich der Verfaſſer unter dem ſelbſtſtändigen Seyn oder Daſeyn des Böſen vorſtellt. Da jedoch das Streben dazu fortbeſteht, das Streben aber einer Cauſalität inhärirt; ſo wird dieſe

gleichfalls als eine ſtrebende fortbeſtehend gedacht werden müſſen, und wir hätten hierin zwar den Gedanken von einem böſen Weſen unter dem Namen Satan, aber noch ohne Reich, wenn unter dieſem die Verkörperung (Realiſirung) ſeines Strebens in ſeiner Umgebung zu verſtehen wäre. Sollte aber vielleicht jenes Streben als ſolches ein nichtiges bleiben; ſo wäre ja doch in Ausſicht geſtellt: daß nach pantheiſtiſcher Anſicht, die Hölle einſtens ausgelöſcht und der Alte der Tage einen Sieg über die alte Schlange und ihren Anhang erlebte, und hiemit zugleich der chriſtliche Theismus und der antichriſtliche Pantheismus auf moniſtiſcher Grundlage ſich einander brüderlich die Hände reichten.

Bis dahin aber möge uns der evangeliſche Theologe verzeihen: wenn wir der neuen Verbeſſerung des alten Verſtändniſſes über die Sünde auf gleicher Baſis, wie ſolche von der Hegel'ſchen Schule verſucht worden, der Conſequenz wegen den Vorzug zugeſtehen vor der des ſogenannt chriſtlichen Theismus, in welchem der endliche Geiſt bei aller Weſensidentität mit Gott und bei aller Mitwirkung Gottes, von Gott durch den Mißbrauch der Freiheit abfallen kann, ohne Möglichkeit einer Rückkehr zu Ihm. — Im Monismus aber hat der Concursus divinus keine andere Bedeutung als die der Weſensidentität zwiſchen Gott und der Geiſterwelt; in welcher Gott, als freies Princip an ſich, zu ſeinem Fürſichſeyn (zur Verwirklichung ſeiner abſoluten Freiheit) durch den Zuſtand der Willkür hindurch gelangt. Dieſe mag ſich nun für oder gegen das Geſetz in der Zeit entſchieden haben; ſo iſt die Weſensidentität doch ſtärker, um jenen Zuſtand der Gegenſätzlichkeit in die abſolute Einheit zurückzuführen; und dieß zwar ohne Zwang, ohne Naturnothwendigkeit. Daher hat ſich auch dieſe Schule vor allem zur Aufgabe gemacht: die individuelle Freiheit wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen.

Dieß thut Vatke vorzüglich im zweiten Abſchnitte ſeines Werkes, in welchem Er ſich mit der ſubjectiven Seite der Willensidee befaßt, indem er die Subjectivität derſelben zuerſt nach den weſentlichen Momenten, dann nach ihren Entwicklungsſtufen, endlich nach dem Verhältniſſe ihrer Freiheit zu Gott behandelt.

In dieſer letzten Abtheilung geht ſein Hauptbeſtreben dahin, mittelſt einer umfaſſenden Kritik der zwei ältern Theorien über jenes Verhältniß die Nothwendigkeit einer dritten Theorie aufzuzeigen, in welcher die menſchliche Selbſtſtändigkeit als eine relative aus dem Strome der Nothwendigkeit gerettet werden müſſe, wenn die Schuld des Böſen nicht auf Gott in ſeiner abſoluten Selbſtſtändigkeit zurückfallen ſolle.

Da er nun aus der neuen Theorie die Vorſtellungen von dem ſogenannten Handabthun Gottes, oder von dem Zulaſſen des Böſen von Seite Gottes gänzlich entfernt wiſſen will; ſo wollen wir zuvor doch Einiges aus der Kritik über den Auguſtinismus und Pelagianismus mittheilen.

Von beiden ſagt er: daß ſie nicht auf den rein religiöſen Boden (der Vorſtellung) ſtehen, indem beide zu ſpeculativen Grundanſichten über das Verhältniß göttlicher Wirkſamkeit zu dem geſchaffenen Daſeyn überhaupt und nebſtdem zur Freiheit ihre Zuflucht nehmen.

Allein jene Grundanſichten (heißt es) ſind eben ſo abſtract als einſeitig, und erſchöpfen deßhalb keineswegs die concrete Geſtalt der Freiheit (d. h. die Idee derſelben, die durch ihre endliche Erſcheinung und Gegenſätzlichkeit ſich vermittelt). Abſtracte Categorien der Metaphyſik ſeyen überhaupt nicht geeignet: das an Vermittlungen reiche Verhältniß der göttlichen und menſchlichen Seite der Freiheit auszudrücken; da in ihnen nur eine Verſtandesthätigkeit vorherrſche, die gewöhnlich die concreteſten Beſtimmungen in Abſtracte deßhalb

auflöſe, weil ſie jene nicht als Identität des Unterſchiedenen (als Unterſchiede Eines und desſelben Princips) begreifen könne.

So herrſche im Auguſtinismus ein Monismus des abſtracten Denkens vor, der das Endliche in ſeiner Beſonderheit nicht zu ſeinem Rechte kommen laſſe. Den Pelagianismus dagegen beherrſche eine Dualität des Unendlichen und Endlichen, ohne abſolute Einheit beider. Wenn daher aus beiden Theorien der Einſchlag religiöſer Vorſtellung ausgeſchieden werde; ſo geben ſie ſich als zwei Extreme der Speculation kund, wovon Vatke das erſte den abſtracten Pantheismus, das zweite den Dualismns des Verſtandes nennt, die aber mittelſt der Kritik ihrer Hauptmomente zu dem höhern Standpunkte (der Vernunft-Idee) hinüberführen.

Wir wollen uns einſtweilen merken: daß der Prädeſtinationslehre nicht der Pantheismus ſchlechthin, ſondern nur die abſtracte Faſſung des Verſtandes zur Laſt gelegt, und daher auch die reine Vernünftigkeit abgeſprochen wird.

Die ſpecielle Kritik beginnt mit den Prämiſſen der auguſtiniſchen Anſicht, wovon als die erſte aufgeſtellt wird, die Anſicht vom Guten, als dem Producte der göttlichen Gnade und der menſchlichen Freiheit (des göttlichen und des menſchlichen Geiſtes), und als die zweite, die Vorſtellung vom Sündenfalle und deſſen Folge, dem Verluſte der urſprünglichen Freiheit.

Vatke iſt nun der Anſicht: daß auf dieſe zweite Prämiſſe bei Vorausſetzung der erſtern nicht viel ankomme; die Hauptſache dagegen ſey: daß Gnade und Freiheit (göttlicher und menſchlicher Geiſt) auf die Allmacht des göttlichen Willens zurückgeführt werden.

Hiemit habe nun zwar die Prädeſtinationslehre das alte Problem im Allgemeinen richtig gelöſt durch die Annahme der Identität beider Factoren (Freiheit und Gnade) in dem Satze: Gott wirkt das Freie als Freies (das heißt, Gott

will: daß der Menſch frei ſeyn ſolle); allein dieſer Satz laſſe einen doppelten Inhalt zu:

Einmal: Gott iſt außerweltliche Perſon; ſein Wille das (in ſich vollendete) Anſich aller beſondern Offenbarungen ohne in dieſen aufzugehen.

Sodann: Gott iſt jenſeitig nicht perſönlich; ſein Wille aber abſolute Subſtanz und Cauſalität.

In dieſem letzten Sinne wird (nach der Anſicht Vatke's) der Begriff der Freiheit negirt; da ein und derſelbe Akt der Freiheit — nach göttlicher Seite hin — beſtimmende Urſache, — nach menſchlicher Seite hin aber — beſtimmte Wirkung ſey. Der Einzelne, als dieſe, weiß ſich als ſo und nicht anders beſtimmtes Weſen, d. h. er hat das Gefühl ſchlechthinniger Abhängigkeit von Gott. Die Identität göttlicher und menſchlicher Freiheit iſt zwar angenommen; aber ſie erſcheint auf eine Weiſe: daß das Naturding ſich freier als der Geiſt bewege. Soll dieſer aber nicht tiefer als jenes ſtehen; ſo wird bei ihm immanente Entwicklung (Selbſtbeſtimmung aus eigenen Weſen) behauptet werden müſſen.

Günſtiger erſcheint nun dieſe Identität allerdings dem erſten Inhalte zufolge, der auch den Sinn zulaſſe: daß Gottes Selbſtbewußtſeyn auch das Selbſtbewußtſeyn des Menſchen ſey; allein auch nur unter der Vorausſetzung Gottes und des Menſchen als zweier ſelbſtbewußter Factoren. Werde aber dagegen die Selbſtbeſtimmung Gottes in ein beſtimmungsloſes Anſich geſetzt; ſo falle die Selbſtbeſtimmtheit jenes unbeſtimmten Anſich mit der Selbſtbeſtimmtheit des Menſchen zuſammen, wodurch abermal die Spontaneität (Selbſtbeſtimmung) des letztern negirt werde.

In beiden Fällen, meint Vatke, lege dieſe Theorie den Hauptaccent auf die ſchrankenloſe Allgemeinheit der abſoluten Cauſalität (Idee des Unbedingten) und ſtelle ſich ſodann dieſe als den hervorbringenden Willen Gottes vor. Da nun aber

dieſe Vorſtellung eine bloß religiöſe ſey, ſo wie jene Idee eine ſpeculative; ſo ſeyen vor der Hand beide Gedanken zu trennen, und dann zu fragen nach der Berechtigung der Identificirung beider Factoren.

Der Inhalt jener Idee iſt (nach ihm) die abſolute Identität alles Bedingten, oder — abſolute Einheit aller endlichen Urſachen und Wirkungen, weil das Abſolute nur die umfaſſende Einheit alles Bedingenden und Bedingten ſeyn kann. Beſtimmt man nun nach dieſem Gehalte die religiöſe Vorſtellung der Allmacht; ſo iſt dieſe nichts als die allgemeine Cauſalität für Alles, was da iſt; folglich auch für den menſchlichen Willen. Auch dieſer iſt Wirkung und Urſache zugleich. Dieſe im Verhältniſſe zu den einzelnen Theilen der Welt, jene im Verhältniſſe zur Allmacht, und als Wirkung derſelben zugleich die ſo und nicht anders beſtimmte. Alle Selbſtbeſtimmung iſt daher auf endlichem Standpunkte als ein Beſtimmtwerden durch Gott aufzufaſſen, womit zugleich eine Befreiung von jenem Standpunkte eingeleitet, aber noch nicht ausgeführt erſcheint, da dieſe nur auf dem Standpunkte der Idee von der göttlich=menſchlichen Freiheit eintritt. Wer ſich aber zu dieſer Idee nicht verſtehen wolle, habe nur die Wahl: bald die Gnade, bald die Freiheit zu Gunſten der andern fahren zu laſſen. Wer nämlich die Idee des Unbedingten auf die (für ſich ſeyende) Gnade übertrage, erweitert dadurch zugleich die eine Seite des Verhältniſſes zur Totalität, neben welcher dann keine zweite Seite mehr beſtehen könne, da dieſer ihre Selbſtſtändigkeit ſchon in jener negirt ſey.

Zum Beſchluſſe wollen wir noch die Antwort des Kritikers auf die Frage vernehmen: wie das religiöſe Gefühl dazu komme: die Freiheit des Menſchen als eine Wirkung der Gnade Gottes zu betrachten?

Der Grund wird nun in dem formalen Unterſchiede zwiſchen Vorſtellen und Denken gefunden. „Jenes in ſeiner

Unvollkommenheit läßt die Gnade von Außen an den Menſchen herankommen; dieſes aber ſie aus dem Anſich des Menſchen (dem göttlichen Lebensgrunde) aufſteigen. Denn der Menſch (in ſeinem endlichen Fürſichſeyn) ſtehe ſeinem ewigen Weſen eben ſo gegenüber, als ob dieſes Etwas ihm Jenſeitiges wäre." — Wir finden in dieſer Auskunft nur die Entdeckung geltend gemacht (auf welche ſich der Monismus viel einbildet): daß nämlich eine innere Unterſcheidung, nach Außen hin reflectirt, als Verſchiedenheit zweier Weſen erſcheine; die vom Menſchen auf einer niedern Selbſterkenntnißſtufe als Wahrheit hingenommen werde.

Wir ſtünden nun bei der Kritik des Pelagianismus nach alter und neuer Auffaſſung (wovon dieſe der Rationalismus genannt wird).

Jedesmal aber ſteht er ein für die relative Selbſtſtändigkeit nicht bloß der ſubjectiven Seite des Willens, ſondern auch der menſchlichen Freiheit überhaupt in der Behauptung: das Können als Vermögen der Wahlfreiheit hängt von Gott allein ab; das Wollen und Seyn aber vom Menſchen, ſofern beides aus der Willkür hervorgeht.

Jede Einwirkung von Außen her, als beeinträchtigend oder gar aufhebend den Willen, wird daher auch von ihm ausgeſchloſſen.

Unter der Wirkſamkeit der göttlichen Gnade wird daher auch nicht die Wirkſamkeit des göttlichen Willens als nothwendige Bedingung der menſchlichen Freiheit, ſondern theils die mit der Schöpfung verliehenen Anlagen und Kräfte zum Guten verſtanden, theils jede Unterſtützung der natürlichen Freiheit, wohin vorzüglich die übernatürliche Offenbarung im Geſetze und im Evangelium gehörte, nebſt der innern Erleuchtung, die dem Menſchen die Einſicht in die göttlichen Gebote eröffnet.

Der Pelagianismus nimmt die Wahlfreiheit auch nicht

in dem abſtracten Sinne einer gleich leichten Beſtimmbarkeit des Willens von Seite des Guten wie von der des Böſen, weil er eine Beſſerung und eine Verſchlimmerung anerkennt. Aber dafür überſchätzt er die moraliſche Selbſtſtändigkeit, indem er die empiriſche Allgemeinheit der Sünde läugnet, und einzelnen Perſonen eine frei errungene Sündloſigkeit zuſchreibt.

Kurz: was der Prädeſtinationslehre fehlt, Selbſtbeſtimmung eines perſönlichen Weſens aus der innern Nothwendigkeit ſeiner Natur, d. h. der Freiheitsbegriff, iſt Eigenthum des Pelagianismus.

Nun frägt ſich's aber: was unter dieſer Natur zu verſtehen ſey und in welchem Verhältniſſe ſie zu Gott ſtehe?

Der alte unſpeculative Pelagianismus als abſtracter Theismus iſt, nach Vatke, mit der Antwort bald fertig. Gott als außer- und überweltliches Weſen ſteht der Totalität alles geſchöpflichen Daſeyns gegenüber; läßt die Kräfte, die er als Schöpfer in die Creaturen gelegt, ſelbſtſtändig ſich entwickeln, und iſt in denſelben nur ideell gegenwärtig. Dieſe Grundanſicht habe der ſpätere Rationalismus zwar zu einem metaphyſiſchen Syſteme unter dem Namen Deismus ausgebildet, das aber nur ſo lang als Wahrheit gilt, als die dialectiſche Natur der logiſch metaphyſiſchen Categorien, und die höhere Einheit in den Gegenſätzen des Verſtandes verkannt wird.

Die Religion des Geiſtes aber (das Chriſtenthum) ſo wie die ſpeculative Behandlung derſelben (die Philoſophie) ſind, nach Vatke, über ſolchen Dualismus der verſtändigen Vorſtellung hinaus und ſetzen eine höhere Einheit beider Seiten; und nur das vorſtellende Bewußtſeyn trage die eine Seite in ein (ſcheinbar äußerliches) Jenſeits hinüber, welches aber (weil nicht im Raume befindlich) nur ein Jenſeits des Geiſtes (ſein göttliches Anſich) iſt, und mit ſeiner Bethätigung in das Diesſeits (als Wirklichkeit) eintritt.

An dieſe generelle Charakteriſtik ſchlüßt ſich noch eine ſehr umſtändliche Kritik an, vielleicht in der Abſicht: um einen Vorwurf zu widerlegen, der in der letzten Zeit von den orthodoxen Anhängern der alten auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre, der Hegel'ſchen Philoſophie gemacht worden, daß dieſe nämlich die Blüthe des modernen pelagianiſirenden Rationalismus ſey.

Vatke als Hegel'ſcher Theologe tadelt daher vor allem am Rationalismus, daß er ſein Verſprechen: dem Willen des Menſchen Gotte genüber zur relativen Selbſtſtändigkeit zu verhelfen, nicht ganz erfüllt habe. So begründe vor Allem der Unterſchied zwiſchen Können und Wollen kein realen Unterſchied zwiſchen dem göttlichen, als hervorbringenden Willen, und zwiſchen dem menſchlichen als bewegenden Willen. Denn wenn von Gott das Können ſtamme, wie von dieſem die Willkür und von dieſer endlich das Böſe und Gute; ſo ſtammen letzere beide auch mittelbar von Gotte. Dazu komme noch: daß im Können doch nur der göttliche Wille als ein Anſich geſetzt ſey, welches aber zum Fürſich (zur Wirklichkeit) im menſchlichen Willen werde. Hiemit aber kehre zugleich der alte Widerſpruch der ältern Theorie wieder, nach welchem Gott das Freie im Menſchen als Freies wirke. Endlich da der menſchliche Wille nur in der Einheit mit dem Willen Gottes, Autonomie haben könne; ſo werde dieſe ohneweiters negirt, wenn ſie ohne Einheit mit Gott aufgefaßt werde.

Der Kritiker findet daher abermal ſeine Behauptung beſtätigt: daß alle Theorien über das Verhältniß des menſchlichen zum göttlichen Willen bloß zu einer abſtracten Einerleiheit beider Willen führen, wenn ſie die concrete Freiheit nicht als das Product zweier Factoren auffaſſen wollen; wie dieſes allein der Hegel'ſche Monismus leiſte, der allein die concrete Einheit zweier Willen als zweier Momente der Einen

Idee affirmire, während der Rationaliſmus und Auguſtinis-mus zwei vollſtändige Willen zu Einem Willen verbinden wollen; ein Unternehmen, das ihnen ſo wenig gelingen könne, wie der alten Kirchenlehre die Verbindung zweier Perſonen zu Einer (in der Perſon Chriſti) gelungen ſey, und daher die göttliche Perſönlichkeit ſtets nur auf Koſten der menſchlichen habe behaupten können.

Wenn dagegen zwei Willen nur als Momente der Idee aufgefaßt werden; ſo ſey ihre erſte Einheit nichts anderes als ihr Anſich, das ſich aber entwickelt zur göttlichen und menſchlichen Freiheit; die ſich wieder zu einer zweiten concreten (nicht bloß moraliſchen) Einheit zuſammenſchläßen müſſen.

Die moraliſche Einheit wird von unſerm Kritiker eine geiſt- und gedankenloſe Umdeutung der wahrhaften Einheit geſcholten deßhalb, weil eine formale Uebereinſtimmung beider doch nur unter der Bedingung zu Stande kommen könne, wenn der göttliche Wille ſich im menſchlichen verwirkliche. S. 410.

Doch der Kritiker läßt ſich auch auf die Widerlegung bedeutender Einwürfe ein. Der erſte tritt in der Frage auf: ob ſich denn der Willensact Gottes, der die Perſönlichkeit der Creatur ſetzt, nicht als Selbſtbeſchränkung Gottes auffaſſen laſſe?

Er aber antwortet mit Nein! denn ſo lang die Freiheit ihr Anſich (Seyn) im Können, habe ſie auch ihr Fürſich (Daſeyn) im Wollen; zwiſchen Können und Wollen aber laſſe ſich keine Grenze ziehen, folglich auch nicht zwiſchen göttlichem und menſchlichen Wollen. Sollte aber Gott die Bethätigung ſeines Willens zurückziehen; ſo wäre auch zugleich das menſchliche Wollen (das Daſeyn der Freiheit) vertilgt.

Ein zweiter ſtellt die Frage an den Moniſten: Kann Gott das Daſeyn der Natur ſich gegenüberſetzen, warum nicht auch den endlichen Geiſt; da ohnehin im Begriffe der

Schöpfung das Moment der Objectivirung liege; keineswegs aber das der Identität vom Subjecte und Objecte. Die Widerlegung geſchieht aus dem Verhältniſſe Gottes (als Idee) zur Natur.

Dieſe könne nämlich im weitern und engern Sinne als Schöpfung genommen werden. In dieſem hat der Menſch eine doppelte Seite, eine göttliche nämlich und creatürliche, nach jener ſteht er in einer Weſens-Identität mit Gott, nach dieſer in einem Gegenſatze zu Gott, in Folge ſeiner Beſchränktheit (Endlichkeit), die aber von der Identität wieder negirt werde.

Man könne daher ſagen: die Freiheit iſt eine geſchaffene — nach ihrer endlichen Vermittlung, aber auch keine geſchaffene, ſondern geoffenbarte nach ihrem Weſen. Was aber die Identität betrifft; ſo will ſie der Moniſt unterſchieden wiſſen von der Einerleiheit (als abſtracter Identität), die nur abgethan werden könne durch die Unterſcheidung der Entwicklungsſtufen der göttlichen Freiheit, die da ſind: die der Indifferenz — der Differenz und der concreten Einheit.

Auf der zweiten Stufe iſt ſie eben die menſchliche Freiheit, und als dieſe nicht die Macht, die Natur zu erſchaffen, auch nicht der Wille, der von einem zweiten Willen gewollt worden; wohl aber der Wille, der ſich ſelber dazu beſtimmt hat: jene Seite der Idee zu ſeyn, welche die andere als Natur vorausſetzt (d. h. menſchlicher Wille). — Durch dieſes Raiſonnement ſoll alſo wie das Unſtatthafte einer Uebertragung creatürlicher Objectivität auf das Weſen der abſoluten Intelligenz, ſo der unauflösbare Widerſpruch in der Vorſtellung von der Schöpfung menſchlicher Freiheit durch die göttliche, nachgewieſen ſeyn.

Dieſe Mittheilungen aus der Kritik zweier Theorien werden hinreichen, um in den Leſern die Neugierde zu wecken: welchen Weg die neue dritte Theorie eingeſchlagen habe, um

dem *menſchlichen* Willen die *relative* Selbſtſtändigkeit zu vindiciren und zu ſichern.

Es iſt aber jener Weg kein anderer, als der bekannte, wie ſolcher von der Einſicht in den dialectiſchen Prozeß, in welchem das abſolute Princip ſeine abſolute Geiſtigkeit und Freiheit durchſetzt, eingeſchlagen wird.

Nach jener iſt vor allem die Natur einerſeits eine Schöpfung, das heißt, ein *Produkt* des abſoluten Princips, das ſich in ihr veräußert hat; anderſeits aber auch eine *Selbſtproduction* desſelben zu dem Zwecke: damit „die Natur der mütterliche Schooß des Geiſtes" ſey. Als dieſe wird die Natur auch die Idee in ihrer *Unmittelbarkeit* genannt, eben weil der Geiſt das Reſultat ihrer *Vermittlung* iſt.

Beide Beſtimmungen aber ergänzen ſich und geben ſo die ganze Wahrheit.

Nach der *erſten* iſt die geſchaffene Welt *bloßes Geſetztſeyn*, das heißt: Gottes Geiſt als freier Wille bildet die Dinge in ihr; nach der *zweiten* dagegen iſt Gott ſelber die Naturnothwendigkeit, und kein freier Wille; da die Freiheit erſt als Verklärung der Nothwendigkeit, dieſe alſo die Vorausſetzung für jene im Reiche der Geiſter iſt.

Ferner iſt der *Geiſt* nach der *zweiten* Beſtimmung eine Production der Naturallmacht, die ſich in jenem ſubjectivirt, und als Subject an der Außenwelt ihr Object beſitzt; nach der *erſten* Beſtimmung aber iſt der Geiſt ſchon das *Anſich* der Natur d. h. die reale Möglichkeit ihres ſpätern Fürſichſeyns in der geiſtigen Sphäre; und Er läßt ſich daher auch auffaſſen als *geſchaffen von Gott* nach ſeinem Ebenbilde, eben weil Er die potentiell-geſetzte Vernunft und Freiheit iſt.

Uebrigens warnt unſer Moniſt: dieſen Lebensprozeß des abſoluten Princips nicht als bloßen *Formalismus* zu behandeln; ſondern als *Realismus* d. h. als einen Vorgang,

deſſen einzelne Momente, reale Unterſchiede d. h. ſpecifiſch-verſchiedene Factoren abſetzen. Der Formalismus ſey allerdings auch vorhanden, allein im abſoluten Principe als ſolchem; in ſo fern nämlich jene Momente kein leeres Spiel ſeyen und bleiben, gibt das Princip ſeine urſprüngliche (anſichſeyende) Freiheit hin an die Nothwendigkeit in der Sphäre des Naturdaſeyns, und waltet als das Innere (Anſich) in dieſer, d. h. iſt in unmittelbarer Einheit mit ihr.

Der endliche Geiſt kömmt daher auch unmittelbar (zunächſt) von der Natur und nur mittelbar (in letzter Inſtanz) von Gott, der ihn als das Anſich der Natur geſetzt. Wegen jener Unmittelbarkeit heißt er auch der natürliche Geiſt, und entſpricht als dieſer ſeinem Begriffe ſo wenig, wie der Naturwille dem Begriffe göttlicher Freiheit.

Dieſes geſchieht erſt auf der Stufe ſeiner Differenzirung, wo der natürliche Wille des endlichen Geiſtes zur Willkür wird.

Dieſe ſteht nun über der Unmittelbarkeit der Naturtriebe; folglich im Gegenſatze zur Naturnothwendigkeit, weil das menſchliche Ich als formale Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit zugleich die Centralität von Beſonderungen und Beſtimmtheiten iſt, und daher ſelber ein Beſonderes; das aber durch die Ueberwindung jener Schranken, in die höhere Allgemeinheit und Freiheit des göttlichen Ichs eingehen kann und ſoll.

Stünde das ſubjective Ich des Menſchen nicht auf der Seite der creatürlichen Natur, ſondern außer und neben derſelben; ſo müßte Es ſich einfach zuſammenſchlüſſen mit dem wahrhaften (dem göttlich-allgemeinen Weſen) und der Kampf ſeiner Wiedergeburt wäre ſehr überflüſſig. — Daraus ergibt ſich nun folgende Stellung des menſchlichen Willens zur göttlichen Wirkſamkeit. Als natürlicher Wille d. h. im Zuſtande der Indifferenz iſt er unmittelbar identiſch mit

dem göttlichen Willen der Naturnothwendigkeit, (dieſer Vorausſetzung für menſchliche und göttliche Freiheit).

Mit der Differenzirung aber des menſchlichen Geiſtes geht dieſe unterſchiedsloſe Einheit über in die Willkür (der Freiheit endliche Seite).

Dieſe iſt nun allerdings geſetzt von der göttlichen Natur-Nothwendigkeit, aber doch ſo: daß dieſe in jener abgebrochen wird. Die Willkür iſt nämlich die Nothwendigkeit, die ſich in jener ſowohl erhält, als untergeht (aufhebt und aufgibt). Durch dieſes Umſchlagen aber der bewußtloſen Nothwendigkeit in den Unterſchied des unbeſtimmten allgemeinen Ichs und ſeiner wirklichen Beſtimmtheiten iſt zugleich das einfache Subſtanzialitäts-Verhältniß (die frühere unmittelbare Einheit des Möglichen und Wirklichen) aufgelöſt, und die wirkliche Beſtimmtheit hat für das Ich die Bedeutung eines Möglichen, das auch ein Andres ſeyn kann, d. h. die Bedeutung der Wahlfreiheit, d. h. der relativen Selbſtſtändigkeit.

Relativ aber iſt ſie deßhalb, weil ſie abermal nur die Bedingung (das Mittel) zur wirklichen Freiheit als der letzten Beſtimmung des menſchlichen als göttlichen Geiſtes iſt. Denn der göttliche Wille der Naturnothwendigkeit hat ſein Anſich (ſeine Innerlichkeit) in die Sphäre der Geiſtigkeit und Selbſtſtändigkeit hinausgeſtellt und ſo zur Wahrheit der Natur erhoben, nicht zu dem Zwecke: Um bloß Geiſt für ſich, ſondern um Geiſt für jenen Geiſt zu ſeyn, der ſich als abſolutes Princip (als Freiheit an ſich) zum Anſich der nothwendigen Natur herabgeſetzt, um durch Ueberwindung derſelben, ſeine potentielle Freiheit in die actualiſirte umzuſetzen, und ſo zu verwirklichen.

Innerhalb der Differenz des endlichen Geiſtes, kömmt alſo Gott auf die eine Seite, der menſchliche Geiſt auf die andere Seite zu ſtehen, und das urſprüngliche Ab-

ſolute als ſolches iſt in beiden aufgehoben; und der Gegenſatz von Geiſt und Natur ſteht nicht mehr innerhalb der Sphäre des Abſoluten, das daher auch zu jenen beiden Seiten nicht mehr die übergreifende Allgemeinheit bilden kann, wie früher unter der Herrſchaft der Verſtandesreflexion, die aber auch ihre Liebhaberei mit der Verzichtung auf die relative Selbſtſtändigkeit des endlichen Geiſtes und daher auch mit der Ueberflüſſigkeit ſeiner Wiedergeburt (wie wir bereits gehört) bezahlen muß.

Auf die mögliche Einwendung aber von Seite der Leſer: wie der endliche Geiſt zum Gottesgedanken komme, finden wir keine beſſere Antwort, als dieſe: „daß der concrete Geiſt, ſich nicht bloß von der Natur; ſondern auch Sich als Allgemeines von Sich als Beſonderm unterſcheide; und dadurch jene Allgemeinheit als ſein reines Weſen — und der Natur gegenüber als das abſolut Erſte und Letzte wiſſe, die Natur aber als die unangemeſſene Darſtellung des Weſens, das heißt, der abſoluten Intelligenz.“

„Als das Höchſte und Letzte weiß ſich der Geiſt — der Idee nach; als das Tiefſte und Erſte aber — dem Principe nach.“ Mit andern Worten: das Bewußtſeyn der Endlichkeit als der Beſchränkung im Gegenſatze, fällt daher zuſammen mit dem Bewußtſeyn der Unendlichkeit über allen Gegenſätzen; worin zugleich der Geiſt ſeine höhere Beſtimmung erblickt.

So viel aus der Begründung der Selbſtſtändigkeit des endlichen Geiſtes in ſeinem Verhältniſſe zum Unendlichen.

Fragen wir uns nun: was (unter ſolcher Vorausſetzung) die Sünde ſey; ſo wird die Antwort jene Auskunft noch mehr aufhellen. S. 421.

„Die Sünde iſt weder durch den göttlichen Willen der Naturnothwendigkeit, noch durch den göttlichen Willen der wahren Freiheit — geſetzt.“

Mit andern Worten: ſie iſt nicht Selbſtbeſtimmung der Naturmacht, denn dieſe iſt nur die Freiheit an ſich. Sie iſt nicht Selbſtbeſtimmung Gottes, denn dieſe iſt nur das Gute, ſondern Sie iſt bloße Selbſtbeſtimmung des endlichen Willens als der Willkür, — oder des in ſich getheilten, weil zwiſchen Geiſt und Natur wählenden und daher widerſprechenden Willens.

Ihre Nothwendigkeit iſt bedingt durch die Bewegung des Willens aus der Unmittelbarkeit (in der Natur) durch die Willkür, (im Menſchen) zur wahren Freiheit (in Gott). Alle Momente dieſer Bewegung ſind aber geſetzt durch den göttlichen Willen der Nothwendigkeit. Und da jenes Umſchlagen der Naturnothwendigkeit in die Geiſtes-Willkür, durch jenes Geſetz der göttlichen Freiheit bedingt iſt; ſo iſt auch die Sünde (als nothwendige) unmittelbar (zunächſt) durch die Wahlfreiheit der menſchlichen Subjectivität, mittelbar aber durch den göttlichen Willen der Nothwendigkeit.

Das Endurtheil dieſer Theorie über die beiden frühern iſt nun: „Auguſtinismus und Pelagianismus (in was immer für einer Geſtaltung) müſſen die Sünde viel directer auf Gott zurückführen als der Monismus; da in beiden die creatürliche Freiheit nur durch imaginäre Schranken (wie ſolche das Können und Wollen ſind) von dem allmächtigen Willen Gottes geſchieden iſt, und da ſie überdieß die göttliche Nothwendigkeit nicht als Vorausſetzung für die göttliche Freiheit anerkennen." Doch ſoll die Prädeſtinationslehre der Wahrheit näher ſtehen, als die Freiheitslehre des Rationalismus; da jene die Sünde im Allgemeinen von Gott angeordnet ſeyn läßt, obwohl nicht in der Abſicht: um bloß Bedingung wirklicher Freiheit zu ſeyn, worin allein der Schlüſſel zu einer Theodice liegen könne.

So konnte Vatke im Jahre 1841 allerdings reden, wo der „große Gedanke" Hegel's noch in der Blüthe ſtand, der

Gedanke vom Verhältniſſe Gottes zur Welt als der Einheit im Unterſchiede oder als der Transſcendenz in der Immanenz. Ob er aber jetzt noch jenen Schlüſſel zur Schau ausſtellen würde, ſeit ihm der Bart abgebrochen worden von der äußerſten Linken durch die letzten Conſequenzen, die jene aus dem Principe des Syſtems gezogen; das iſt eine andere Frage, die aber nicht ſchwer zu beantworten iſt gewiſſen Aeußerungen zufolge, die unſern Verfaſſer nicht ſchlechtweg zum Gegner jener äußerſten Linken machen. So ſieht er ja in dem Jenſeits des vorſtellenden Bewußtſeyns nichts als „ein Jenſeits des Geiſtes, oder deſſen göttliches Anſich, das mit ſeiner Bethätigung in das Dießſeits (als Wirklichkeit) eintritt."

Und wenn er in den Göttern der Heidenwelt nur die ſittlichen Mächte des menſchlichen Geiſtes erblickt; warum ſollte der Gott des Chriſtenthums hievon eine Ausnahme machen? Dem ſey nun wie immer; ſo viel iſt doch gewiß: daß ſeitdem die linke Seite in die bekannte Gerichtsposaune geſtoßen, die rechte Seite deſto kleinlauter geworden über ihren Gedanken von der relativen Freiheit des menſchlichen Geiſtes, weßhalb ſie auch nur zu loben iſt, aus mehr als einem Grunde.

Denn wie unſer Verfaſſer der Prädeſtinationslehre zur Laſt legt: daß in ihr bei aller Identität der göttlichen und menſchlichen Freiheit, die letztere doch hinter der freien Bewegung der Naturdinge zurückbleibe, (da dieſem doch nicht alle Selbſtbeſtimmung aus eigenem Weſen abzuſprechen ſey); ſo müßte man ihm als Vertheidiger relativer Selbſtſtändigkeit ebenfalls zum Vorwurfe machen: daß jene Selbſtſtändigkeit doch nur eine geſteigerte (willkürliche) Bewegung ſey, wie ſolche im niedern Grade ſchon dem animaliſchen Organismen zukomme, da ja mit dieſem ſchon die Subjectivität des Naturprincips beginnt, der Menſchengeiſt aber (nach Ihm) nur der höchſte Repräſentant dieſes Strebens zur Verinnerung

ſey. Und — wie das Thier, bei der Lüftung ſeiner natürlichen Schranken in der Willkürbewegung, Exceſſen unterliegt, die aber ſtets von der Gewalt der allgemeinen Natur wieder überwunden werden; ſo iſt als ſolch ein Exceß im Menſchen die Sünde anzuſehen, die dieſer aber ſo wenig zu fixiren im Stande iſt, als das thieriſche Individuum die Krankheit als Folge des Exceſſes. Die allgemeine Macht wird auch in jenem Falle das Einzelne überwinden, gleichviel ob jene eine bloß immanente oder zugleich transſcendente Macht ſey.

Die projectirte Verbeſſerung der alten Prädeſtinationslehre iſt daher keineswegs eine ſo gelungene, wie ſie empfohlen wird; und woher ſollte jene auch kommen? Sagt Vatke nicht ſelber: „abſtracte Categorien genügen nicht zur Auslegung des Reichthums, der in dem Verhältniſſe Gottes zur Welt liegt.“ Sehr wahr! allein ſie genügen auch nicht, wenn ſie concret gemacht worden ſind.

Man hat den Spinozismus als Pantheismus unter der Categorie der Subſtanzialität den acosmiſchen geſcholten, und ihn dadurch zu veredlen geglaubt: wenn man ihn in den cosmiſchen mittelſt der zwei andern Relations-Categorien umſetzte. Es iſt auch hierin eine relative Veredlung nicht zu verkennen. An die Stelle der alten Starrheit in dem Verhältniſſe der Subſtanz zur Accidenz iſt nun ein Lebensprozeß, ein Kreislauf mit drei Stadien der Indifferenz, Differenz und der Identität, oder mit zwei Zuſtänden der Transſcendenz und Immanenz getreten. Allein eben ſo wenig iſt zu verkennen: daß dieſer Prozeß nur der des Naturprincips in verabſolutirter Geſtalt ſey; ja — daß ſelbſt dieſer nicht in ſeiner Reinheit daſtehe, ſondern unter dem Einſchlage jener ſubjectiven Macht, die allein zu verabſolutiren im Stande iſt, weil ſie der einzige Träger des Gedankens von Gott iſt, nämlich des Geiſtes in ſeiner qualitativen Verſchiedenheit von der Naturpſyche in jedem Grade ihrer Steigerung. Auf

dieſen Einſchlag des Geiſtes, als ein heterogenes Element nicht bloß aufmerkſam gemacht; ſondern es auch ausgeſchieden zu haben, iſt das Verdienſt der äußerſten Linken des Monismus.

Es iſt aber jenes Element nicht bloß ausgeſchieden, ſondern ſogar ſchlechthin für die Wiſſenſchaft außer Cours geſetzt worden — und das iſt freilich vom Uebel. Denn der Prozeß des geiſtigen Lebens iſt neben dem des Naturlebens geltend zu machen, wenn der Prozeß des Abſoluten in ſeiner Reinheit gewonnen werden ſoll. Dadurch erſt wird in Erfüllung gehen, was der Verfaſſer vom cosmiſchen Prozeſſe ſagt: daß dieſer allein das reichhaltige Verhältniß Gottes zur Welt ausdeuten könne.

Es iſt aber dieſes Verhältniß ſo reichhaltig; daß alle Momente der geſammten Relations-Categorie in ihrer unmittelbaren Uebertragung auf das Abſolute, um die Welt als Dialectik ſeiner Bethätigung aus ihm zu begreifen, das Weltganze nicht einmal im ſchwachen Abbilde wieder zu geben gewachſen ſind.

Ja — wenn der Verfaſſer, wie wir gehört, die Anwendung abſtracter Categorien ein Werk des trennenden Verſtandes nennt; ſo iſt die Uebertragung der concreten allerdings ein Werk der einigenden Vernunft; aber auch dieſe hat ein Geſetz, das ſie nicht ungeſtraft übertritt, nämlich: nicht zu verbinden, was das Leben trennt; ſo wie der Verſtand nicht zu trennen hat, was im Leben geeint vorkömmt. Beide machen ſich auch desſelben Mißgriffs ſchuldig. Denn um getrenntes zu verbinden, muß die Vernunft eben ſo vom Getrennten als ſolchem abſehen; wie der Verſtand vom Geeinten abſtrahirt, um trennen zu können. Dort wie hier wird alſo die Grundlage verletzt, die in ihrer reinen Gegebenheit und Unbegriffenheit die Wiſſenſchaft hervorruft. Und eben dieſe Entfremdung vom Leben iſt es, die ſich die alte und neue Prädeſtinationslehre mehr hat

zu Schulden kommen laſſen, als der alte und moderne Pelagianismus.

Vatke iſt hierüber freilich anderer Anſicht.

Das pantheiſtiſche Element in der Prädeſtinationslehre wäre ihm ſchon recht, wenn dieſe jenes nur nicht abſtract behandelt hätte. Ob Er aber mit der concreten Behandlung das odium theologicum von Seite des Pietismus beſchwichtigen werde? Wir zweifeln ſehr, da der Haß des letztern jede Freiheit in ihrer Mitwirkung mit der Gnade trifft, weil ſie darin den pelagianiſirenden Katholicismus wittert.

Der Rationalismus aber (als moderner Pelagianer) wird noch weniger geneigt ſeyn: den Einwendungen von Seite unſers Kritikers ein geneigtes Gehör zu geben. Er wird vor allem fragen: warum denn an ihm Alles verwerflich ſeyn ſolle; da doch an ihm gelobt worden, daß der Freiheitsbegriff ihm als ausſchlüßliches Eigenthum zukomme? Er wird ihm darthun: daß er als Deismus ſein Verſprechen in Bezug auf jenen Begriff beſſer gehalten als der hochgefeierte concrete Theismus; indem er zwiſchen dieſem und dem abſtracten Theismus in der Mitte ſtehe, da die relative Freiheit des erſtern doch nicht über den pſychiſchen Zwang hinaus komme; der abſtracte (weil ſupranaturale und ſuprarationale) Theismus aber zwiſchen Gott und Welt eine unausfüllbare Kluft ſtatuire, die jede Weltregierung unmöglich macht; der Einfluß dieſer aber bei ihm ganz überflüſſig ſey, weil das der Welt immanente Göttliche ſich ſelber zu regiren die Macht und die Aufgabe habe.

Was ferner den Haupteinwurf betrifft: daß die Unterſcheidung zwiſchen Können und Wollen keinen Unterſchied zwiſchen göttlichen und menſchlichen Willen begründe; ſo hat er nur dann Giltigkeit, wenn Wahrheit in der Behauptung liegt: daß das Können als identiſch mit dem göttlichen An=

ſich des menſchlichen Willens angeſetzt werden müſſe. Dieſes Müſſen aber iſt offenbar ein Zuviel. Iſt denn nicht jede Subſtanz auch ein Können, weil ſie ein noch unbeſtimmtes Seyn iſt, die eben durch ihr Wollen zur Beſtimmtheit kömmt? Und ferner, kann jene Subſtanz nicht als eine aus der Urmonas entlaſſene Monade angeſetzt werden, deren Beſtimmtheit durch Selbſtbethätigung gar nicht nothwendig mit jener Entlaſſung, als Thätigkeit der Urmonas vereinerleit werden muß? Ja iſt dieſe monadiſtiſche Anſicht nicht ungleich conſequenter als die moniſtiſche die nur Eine Monas (das Anſich Gottes in der Natur) aus Gott herausſetzt, aus dieſer aber hinterher zahlloſe Geiſtesmonaden für die Menſchenwelt emporquellen läßt?

Nach der Anſicht des Monismus ſollen ferner die zwei einzelnen Willen (der göttliche und menſchliche) nur Momente der Einen Idee ſeyn. Das ſind ſie nun leider! da dieſe der gemeinſame Träger von jenen iſt, die dadurch geradezu aufhören: einzelne Willen im eigentlichen Sinne zu ſeyn, dagegen aber zu Momenten des Einen abſoluten Willens herabſinken.

Dieſelbe Anſicht läßt endlich die Autonomie des menſchlichen Willens nur gelten in der Einheit mit Gott. Allein iſt denn dieſe Einheit nicht auch vorhanden in den Monaden als göttlichen Weſen aus der Weſenheit Gottes? ſelbſt in dem Falle: daß ihr Wille mit dem göttlichen Willen nicht in moraliſcher Einheit ſtünde?

Was kann daher gedankenloſer ſeyn, als der Einfall: die moraliſche Einheit zwiſchen göttlichem und menſchlichem Willen nur dann zuzugeben; wenn Gott ſich im menſchlichen Willen verwirkliche — ohne hinzuzuſetzen: Ob dieſe Realiſirung als unmittelbare oder als mittelbare gelten ſolle. Denn auch in den einzelnen Monaden in ihrer urſprünglichen Unbeſtimmtheit (oder Anſich) iſt der Wille Gottes eben ſo ver-

wirklicht als wenn Gott das Anſich für alle Momente als Akte ſeiner Bethätigung bleibt.

Wir ſtünden nun bei den extraordinären Einwürfen gegen die moniſtiſche Anſicht, die aber von dieſer noch ungenügender widerlegt worden, als die frühern.

Nach ihr ſoll man gar nicht ſagen dürfen: daß Gott ſich in der Schöpfung objectivirt habe; und gewiß deßhalb nicht, weil dieſe Objectivirung nur in einem Principe ſtattfinden könne, das ſich dadurch erſt zum Subjecte erheben will. Nun aber iſt (im Monismus) das göttliche Princip ſchon vor der Weltwerdung Subject; denn wie könnte ſonſt von ihm ausgeſagt werden: daß Es mit den Categorien ein Spiel treibe. Dieſe ſelber müſſen demnach ſein Object ſeyn. — Allein — iſt denn die Realiſirung derſelben in der Welt nicht auch eine Objectivirung? Allerdings — wird der Moniſt erwiedern, aber dieſe Objectivirung iſt nicht Selbſtzweck, ſondern nur Mittel zur zweiten Subjectivirung, in der das erſte Subject ſeine anſichſeyende Freiheit in das Fürſichſeyn überſetzt; und ſo zugleich „Geiſt für den Geiſt" durch den Geiſt (als Anſich der Natur) wird, das heißt Subject dem Subjecte genüber, nicht aber ein Subject und Object (Geiſt und Natur) dem abſoluten Geiſte genüber.

Und fürwahr an Worten fehlt es überall nicht, wo die Gedanken ausgehen.

Kann denn nicht mit demſelben Rechte, womit die objective Natur (als Anſich des menſchlichen Geiſtes) auch die Subjectivität anſich genannt wird, auch der Geiſt (als Subjectivität für ſich) die Objectivität anſich genannt werden, ſo lang Er im Gegenſatze zur vorweltlichen Subjectivität Gottes ſteht? Die objective Natur macht jetzt eben ſo den Hintergrund zum menſchlichen Geiſte in ſeinem Fürſichſeyn; wie jene früher den Vordergrund zum anſichſeyenden Geiſte in ihr gebildet hat. Iſt dieß aber richtig; ſo iſt

und bleibt Gott ohneweiters die Allgemeinheit, die in den zwei Momenten des Weltganzen zugleich hinübergreift über beide; und nicht bloß als Subject ſteht der menſchliche Geiſt dem göttlichen Geiſte genüber, ſondern auch als Object.

Was endlich die Behauptung betrifft, wodurch die Objectivität des endlichen Geiſtes gänzlich entkräftet werden ſoll: „daß dieſer nämlich ſich ohneweiters mit ſeinem allgemeinen Principe als ſeiner Lebensquelle zuſammenſchlüßen würde, und daß von der Nothwendigkeit ſeiner Wiedergeburt ſo wenig die Rede ſeyn könnte, als von einer allgemeinen Sündhaftigkeit in der Geiſterwelt"; ſo trifft jene Behauptung nur den Monismus, nicht aber den Monadismus, in welchem jede Monade nicht als bloßes Moment und Kraft; wohl aber als Princip mit ſeinen Kräften, aus der Urmonas herausgetreten gedacht wird. Als Princip aber iſt jede frei und die Freiheit iſt dieſe nur in der Möglichkeit zweier Willensacte, wovon jeder als ein wirklicher den andern als möglichen und wirklichen ausſchlüßt.

Sollte aber der Monismus ſich darüber wundern, daß man ſeine Grundanſicht mit der des Monadismus zuſammenſtelle; ſo würde dieß eine ſeltene Kurzſichtigkeit verrathen, da jeder von beiden in der Speculation als ſolcher gleiches Recht zu exiſtiren für ſich in Anſpruch nehmen darf. Es iſt einer ſo wahr als der andere in der Speculation in ihrer Abſtraction vom Leben, ſo lang ſich die eine der andern gegenüber ſonſt keine Inconſequenz zu Schulden kommen läßt. In der Relation aber zum Leben iſt die eine ſo ungenügend wie die andere; und nur die Idee von der Creation, wie ſolche vom Chriſtenthume vertreten wird, ſteht in der wahren Mitte von beiden in ſo fern, als ſie einerſeits eine Vielheit von Subſtanzen neben der Einen abſoluten Subſtanz, anderſeits aber nur Eine Subſtanz feſthält, weil ſie die andern nur als urſprünglich formale Momente im Leben der Gottheit denkt, die aber durch den Willen derſelben realiſirt, principielle

Elemente des Weltganzen ſind. Jene Idee iſt daher mehr als eine bloße Vorſtellung des religiöſen Bewußtſeyns, mehr als eine Hypotheſe zur Erklärung der Abhängigkeit des Weltganzen von Gott.

Ob aber dem Monadismus in der bei Müller vorliegenden Geſtalt geradezu der Vorrang vor dem Monismus ſeines Gegners gebühre; darüber müſſen wir Jenen noch näher kennen lernen, wie dieſes unſtreitig der Fall ſeyn wird in dem Abſchnitte, der die Sünde unter der Categorie der Möglichkeit behandelt.

Wir ſtünden nun bei dieſer, womit ſich das dritte Buch beſchäftigt in zwei Abtheilungen unter den Titeln: Des Menſchen freier Wille und die Vereinbarkeit desſelben mit der Allmacht und Allwiſſenheit Gottes.

Die erſte Abtheilung befaßt ſich mit der Willensfreiheit in vier Kapiteln, wovon das letzte erſt die Freiheit als Möglichkeit der Sünde herausſtellt, nachdem die vorangehenden den Willen nach verſchiedenen Seiten hin erörtert haben. So beſpricht das erſte Kapitel die formale und reale Freiheit, das zweite die Freiheit in ihrer Entwicklung und das dritte die transſcendentale und empiriſche Freiheit.

Wir können uns hier nur auf den Zuſammenhang der vorangehenden mit dem letzten Kapitel einlaſſen, da ohne jenen der Inhalt des letztern unverſtändlich bleiben würde. — Als Einleitung zu dieſer Abtheilung wird die richtige Bemerkung vorausſchickt: „daß eine Erklärung der Sünde den Begriff derſelben nicht zerſtören dürfe; und daß zu dieſem Ende im Weſen der Creatur ſelbſt ein Princip von ſolcher Selbſtſtändigkeit nachgewieſen werden müſſe, daß die Cauſalität desſelben einen neuen Anfang zu machen vermöge, jenſeits welchem der Urſprung der Sünde nicht zu ſuchen ſey."

Dieſe Aufgabe ſey auch in neueſter Zeit anerkannt; aber ihre Löſung bisher immer noch ſo ausgefallen; daß ſich zwi-

ſchen der Freiheit des Menſchen und der Spontaneität der Naturweſen **kein qualitativer** Unterſchied ergeben habe. Dieſer finde nur Statt, wenn im Weſen des Menſchen zwiſchen Willen als Princip und als ſelbſtſtändiger Cauſalität unterſchieden werde. Kurz: der **Wille** verhält ſich zur **Freiheit**, wie das **Princip** zur **Cauſalität** (wie das Seyn zum höchſten Selbſtſeyn).

Auf dieſe Verhältnißbeſtimmung ſtützt ſich nun auch zum Theil die Zuſammengehörigkeit der zwei Begriffe von formaler und realer Freiheit.

„Was den Begriff der **formalen** Freiheit conſtituirt, kann nur das Auchandersſeynkönnen betreffen.“ — „Wenn es in letzter Beziehung bei dem Willen ſelber ſteht: Sich auch anders zu beſtimmen, als er ſich beſtimmt; ſo iſt der Wollende frei und in ſeinem Wollen ganz Er ſelbſt.“ Die **reale** Freiheit aber (S. 4, Bd. II.) beſteht darin: „daß das wahre Weſen des Menſchen (als ſittlicher Perſon) in ſeinem Wollen und Handeln ſich ungehindert offenbare.“ Sie wird die Ausprägung der innern Nothwendigkeit im Handeln genannt, die den Gedanken an die Möglichkeit des Gegentheils ausſchlüßt. Zum Weſen des Menſchen aber könne das Böſe deßhalb ſchon nicht gehören, weil er ſonſt durch dieſes nicht im Widerſpruch mit demſelben gerathen könnte; wohl aber das Gute (die Liebe zu Gott) als Uebereinſtimmung mit deſſen heiligem Willen.

Das **Verhältniß** beider Begriffe wird nun dahin beſtimmt: daß die formale zur realen Freiheit ſich verhalte, wie **Mittel** zum **Zwecke**; indem jene auf dem ſittlichen Gebiete nur die Beſtimmung habe, in die reale überzugehen. Beide Begriffe ſind daher eigentlich nur zwei Momente Eines Begriffes (vom Willen) S. 36. „Der Ausgangspunkt iſt eine Freiheit, die noch nicht innere Nothwendigkeit iſt (ſondern Möglichkeit eines Andern). Der Zielpunkt aber iſt die mit der Nothwendigkeit identiſche Freiheit.“

Die formale Freiheit wird auch die **Wahlfreiheit** genannt als ein Wollen mit dem Bewußtſeyn anderer vorliegender Möglichkeiten, jedoch ohne daß dieſes Bewußtſeyn mit dem Zweifel oder der Unentſchiedenheit (als einem Zuſtande von entgegengeſetzten Factoren veranlaßt) in Verbindung ſtehe.

Sie wird ferner genannt eine **reale Möglichkeit** [im Gegenſatze zur bloß **formalen** (logiſchen) und zur **natürlichen** als Trieb: Alles zu verwirklichen, was in ihr liegt]. Jene Möglichkeit iſt daher das Vermögen mit einer poſitiven Richtung (Anlage) auf beſtimmte Thätigkeit, und nur in dieſer Beziehung als ein Trieb zur **Realiſirung** jener Richtung zu behandeln.

Die unmittelbare Schöpfung dieſer Freiheit iſt das ſittliche Seyn des wollenden Selbſt — die beſtimmte Geſtalt des ſittlichen Lebens, ſein Charakter im Guten oder Böſen, die beharrliche Richtung des Willens (als beſtimmenden Princips) (als wirkender Urſache).

Zwiſchen der formalen und realen Freiheit liegt daher eine Vermittlung, welche die Entwicklung jener zu dieſer genannt wird, und womit ſich das **zweite Kapitel** befaßt.

Es enthält dasſelbe zugleich eine **Kritik** der verſchiedenen Auffaſſungsweiſen des menſchlichen Willens in der Wiſſenſchaft, namentlich des Indifferentismus und Determinismus und Prädeterminismus.

Das Reſultat derſelben iſt S. 87.

Der Determiniſt ſagt: Alle Selbſtbeſtimmung entſpringt aus einer Beſtimmtheit (die bald eine äußere oder innere — bald eine in der Zeit oder außer derſelben ſeyn kann.)

Der Indeterminiſt ſagt: Alle Selbſtbeſtimmung entſpringt zwar aus einer Unbeſtimmtheit; aber aus jener ergibt ſich keine Beſtimmtheit als Zuſtand (habitus); ſondern der Wille behält ſeine urſprüngliche Aktualität (Indifferenz).

Die wahre Freiheitslehre dagegen ſtatuirt eine Selbſtbeſtimmung aus urſprünglicher Unbeſtimmtheit zur vollkommenen Beſtimmtheit. — Dieſe Freiheitslehre iſt nun aber die unſers Verfaſſers, deren Vorzug darin beſteht: die wahren Elemente ohne die Einſeitigkeiten der früheren Syſteme in ſich zu vereinigen.

Dieſen Vortheil aber glaubt der Verfaſſer dem Begriffe der Entwicklung in ſeiner vollſtändigen Auffaſſung zu ſchulden. Die Entwicklung kann nun einerſeits entweder als Aggregat von Handlungen ohne alle Zuſtändlichkeit, oder zwar als Zuſtand aber ohne Einfluß auf das Subject vorgeſtellt werden; ſie kann auch anderſeits als aprioriſche Zuſtändlichkeit, und die That als nothwendige Folge derſelben vorgeſtellt werden. In beiden Fällen aber, heißt es, iſt der Begriff der Entwicklung zerſtört.

Dagegen liegen (nach S. 78) in jeder Entwicklung zwei Richtungen (auch Principe? genannt).

die erhaltende oder das conſervative Princip,
die neubildende oder das progreſſive Princip.

Beide ergänzen einander und bilden in dieſem Vereine das Grundgeſetz (von Ruhe und Bewegung) (von Seyn und Werden) aller Entwicklung auf jedem Gebiete. Auf dem der Natur iſt es der (progreſſive) Bildungstrieb mit dem (conſervativen) Typus der Gattung.

Auf dem des Geiſtes iſt es die Willensfreiheit mit dem Sittengeſetze. Jene als progreſſives Princip übergibt das von ihm Hervorgebrachte dem zweiten oder conſervativen Princip, von welchem jenes Produkt in das Innere (ſelbſt in den Willen) eingepflanzt wird. Daher werden auch gewiſſe Vorſtellungen (Willens-Motive) nur als Momente des Willens (als Selbſtvermittlungen) nicht aber als Cauſalitäten aufgeſtellt. „Wille iſt Seele, Motiv iſt Leib.“ S. 71. —

In jeder Entwicklung liegen daher auch zwei Momente — das des Zuſtandes (habitus) als des Productes und das der That (actus) als des Producenten. Beide Momente ſoll nun zwar der Prädeterminiſt feſthalten, aber nicht das gehörige Verhältniß zwiſchen beiden. Er behauptet zwar mit dem Determiniſten: daß der Menſch überall ſchon ein beſtimmter ſey vor allem Entſchluſſe, der nicht hervorbricht aus einer grundloſen Willensfreiheit, ſondern aus ſeinem eigenthümlichen Weſen (zu dem auch die Beſchaffenheit des Willens gehöre); aber er weicht von ihm darin ab: daß er jene Beſtimmtheit vor allem Entſchluſſe in der Zeitlichkeit, aus einer Selbſtbeſtimmung des Willens in der Außerzeitlichkeit ableitet, unter welcher ſodann alles Handeln in der Zeit, als infallibles Produkt derſelben ſteht.

Jene Allmacht der Urentſcheidung negirt nun die neue Freiheitslehre dadurch, daß ſie den freien Willen als progreſſives Princip in die zeitliche Entwicklung hereinzieht; aber ohne die Urentſcheidung als eine außerzeitliche in Abrede zu ſtellen, und ſo ſtünden wir bei dem dritten Kapitel der transſcendentalen Freiheit, die zugleich eine Kritik über die kantiſche und ſchellingiſche Begründung derſelben enthält.

Was den Verfaſſer bemüſſigt: eine neue Begründung der alten Transſcendentalität zu unternehmen, iſt der Gedanke: „daß die Freiheit eine Wurzel in der Region des Unbedingten haben müſſe, wenn ſie jenes ſelbſtſtändige Princip ſeyn ſolle, deſſen Cauſalität einen neuen Anfang zu ſetzen vermöge, über welchen (bei Erforſchung des Urſprungs der Sünde) nicht hinausgegangen werden dürfe aus objectiven Gründen." In der zeitlichen Entwicklung des ſittlichen Menſchen dagegen ſtelle ſich jedes Moment derſelben als ein gemiſchtes Ergebniß aus freier Selbſtbeſtimmung und aus Abhängigkeit von bereits Gewordenem heraus. Jene Freiheit alſo ſey auf jedem Punkte

nur eine beſchränkte — zerriſſene (weil auseinandergezogene in die aufeinanderfolgenden Momente der Zeit).

Sey nun in der zeitlichen Entwicklung keine Stelle zu finden für den Urſprung der freien That aus dem Unbedingten; ſo müſſe die Betrachtung zurück an den Anfang der bewußten ſittlichen Entwicklung des Individuums. Allein auch dieſen Ausweg findet der Verfaſſer als einen verſchloſſenen, aus folgenden Gründen.

„Gäbe es einen ſolchen individuellen Sündenfall, an der Pforte unſers bewußten Daſeyns; ſo würde er auch der Hintergrund der Erinnerung ſeyn.“

Allein dieſer ſey nie ein reiner Anfang, weil er immer eine Vergangenheit hinter ſich habe, die nicht ohne mitbeſtimmenden Einfluß auf das Verhalten des Kindes an jenem Wendepunkte ſeyn werde.

Unter jener Vergangenheit iſt unſtreitig die Naturbaſis zu verſtehen, d. h. die natürliche Individualität des Menſchen (die jeder Thätigkeit des Selbſtbewußtſeyns und des Willens vorangeht) im Unterſchiede von der andern Baſis, als der ſchlechthinnigen Individualität des Geiſtes, in der die Freiheit die Macht iſt: Aus ſich zu werden. S. 62.

Iſt nun im Zeitleben keine leere Stelle zu finden für die reine Selbſtbegründung des ſittlichen Seyns, und iſt es doch dieſe allein, die uns die Theilnahme an der Freiheit (wie wir jene in der zeitlichen Entwicklung angetroffen haben) allein erklären kann (die zeitliche würde ſogar ohne der außerzeitlichen in der Luft ſchweben); ſo muß (S. 96) die Region der Zeitlichkeit überſchritten werden, um den Quell unſerer Freiheit zu finden. „Nur im Gebiete der Außerzeitlichkeit kann die Freiheit ihren Anfang (vor dem Anfange in der Zeit) haben, hier allein iſt unbedingte Selbſtbeſtimmung möglich.“

Und ſo wären wir beim vierten und letzten Kapitel dieſes Abſchnittes angelangt, das die neueſte Theorie des

Böſen enthält, und deren Unterſuchungen von der Idee Gottes ausgehen, da es ſich jetzt vorzüglich darum handelt: die creatürliche Freiheit (als Möglichkeit des Böſen) in ihrer Abkunft aus Gott zu begreifen. Die Reihe der Hauptgedanken iſt folgende:

1. Die Idee Gottes iſt auf dem Boden der Religion die des perſönlichen Gottes. Es iſt daher vor allem die Frage zu beantworten: Was macht die Perſönlichkeit Gottes zur abſoluten?

Die Antwort iſt: daß Er die Bedingungen ſeines Perſonſeyns in Sich ſelber (nicht in einem Andern) ſchlechthin beſitzt. „Gottes Wollen iſt Urſeyn." Daß ferner der Inhalt ſeines Selbſtbewußtſeyns ein ſich ſchlechthin genügender, das heißt unendliche Totalität von Beſtimmtheiten iſt.

2. Von dieſer abſoluten Perſönlichkeit Gottes hängt ab: das Schaffen als unbedingtes Bedingen.

Sein Motiv iſt Liebe. Schaffen mithin ein freies Sichſelbſtmittheilen. Damit die Liebe aber nicht die Welt als nothwendiges Product zur Folge habe, hat ſie die Dreieinigkeit zur Vorausſetzung. (Gottes Ich hat ſein Du in Sich.) Der Dreieinigkeitsbegriff iſt daher nicht als Bedingung des göttlichen Perſonſeyns anzuſehen. — Der Wille der Liebe (als Motiv der Schöpfung) beſtimmt ſich näher als Setzen gottähnlicher Weſen.

Daher der Zweck der Schöpfung: daß dieſe als perſönliche Weſen ihr Weſen vollkommen realiſiren.

3. Dieſer Zweckbegriff iſt im Syſteme des Theismus großen Schwierigkeiten unterworfen. Ihre Löſung aber iſt folgende: Nur auf dem Gebiete des ſittlichen Lebens iſt die Freiheit das ſchöpferiſche Princip. Der Menſch kann ſeine Urbeſtimmung nur vermitteln durch Selbſtbeſtimmung. Vor dieſer aber kann er nicht Eins ſeyn mit Gott (aber darum noch nicht Uneins), darin liegt die (objective) Möglichkeit des Abfalls von Gott.

4. Jene Selbſtbegründung kann nur (wie bereits dargethan) eine außerzeitliche ſeyn (aber deßhalb noch keine ewige).

Ewigkeit iſt Form der abſoluten Selbſthervorbringung. Außerzeitlichkeit iſt unbeſtimmter Anfang und zugleich Uebergang in die Zeiträumlichkeit, das heißt in die Leiblichkeit und deren Entwicklung.

5. Die Sphäre der Außerzeitlichkeit iſt irrig aufgefaßt als eine des höhern Seyns; „ſie iſt nur der Mutterſchooß (Schattenreich) der Embrionen.“ Zur wahren Auffaſſung gehört noch: die Bewußtloſigkeit der Urentſcheidung des Willens; ſo wie das Verhältniß der Perſönlichkeit des Geiſtes, (als einer ſchlechthinnigen Individualität) zur Natur in ihrem Streben zur Individualiſirung.

6. Die (oben angegebene) Möglichkeit des Abfalles iſt als ſolche aufzuheben. Wie aber? Dieſes ergibt ſich aus dem Verhältniſſe der Bethätigung des freien Bewegungsprincips zur Norm derſelben.

Dieſe, als Sittengeſetz, zieht ſich nämlich zurück ins Bewußtſeyn des Princips, um der Selbſtbeſtimmung deſſelben Platz zu machen. Das Bewußtſeyn von dieſer Norm bringt ſodann in dem perſönlichen Weſen auch das Bewußtſeyn zu Stande von der Möglichkeit (ſubjectiven) des Böſen.

Die Verwirklichung derſelben aber iſt nur durch die Thatſache erkennbar. Daraus läßt ſich auch die Frage über die Begreiflichkeit des Böſen beantworten.

Das Böſe iſt
- begriffenes, als Möglichkeit deſſelben, wenn ſie in ihrer Nothwendigkeit erkannt iſt;
- unbegriffenes, als Wirklichwerden, (und dieß iſt die Hauptſache).

„Das Böſe (vorzüglich als anfängliche Sünde) iſt das unergründliche Geheimniß der Welt.“

Dieß die Hauptgedanken der neuen Theorie; von welcher

ihr Erfinder und Begründer eine ſehr hohe Meinung haben muß, wenn er geſteht: „Soll das Zeugniß des Gewiſſens und der poſitiven Religion eine Wahrheit ſeyn; ſo muß die Freiheit ihren Anfang im Gebiete des Außerzeitlichen haben; hier allein iſt unbedingte Selbſtbeſtimmung möglich. Hier allein erhebt ſich die Selbſtentſcheidung aus dem vollkommenen Indeterminirtſeyn. So löſt ſich zugleich das Räthſel der unauslöſchlichen Schwermuth und der Trauer, dieſem Charakterzuge des Menſchen vor dem Thiere. Und aus der transſcendentalen Bedeutung der Freiheit wird auch die Unſterblichkeit und die ewige Verdammung begreiflich, da jene ihre Bürgſchaft in dem ſchöpferiſchen Willen Gottes, dieſe in der Urſchuld hat. Ja der Begriff der Freiheit kann in der Wiſſenſchaft nur behauptet werden, wenn ſie die Region der Zeitlichkeit überſchritten, um den Quell der Freiheit zu finden.“

Es iſt auch gegen eine hohe Meinung, ſelbſt wenn ſie mehr als Meinung (was ſich faſt von ſelbſt verſteht) ſeyn will, nichts einzuwenden; vorausgeſetzt: daß ſie nicht deßhalb in den Vordergrund ihrer Begründung geſtellt wird, um die ungeſuchten Bedenklichkeiten Anderer in ihrer Geburt zu erſticken. — Auch mag die jetzige Geſtalt der neuen Theorie dem Begründer ſauer genug geworden ſeyn; da ſie ganz ungezwungen an das Wort der Bibel erinnert, welches das Himmelreich mit einem Hausvater vergleicht, der aus ſeinem Vorrathe Altes und Neues hervorlangt und zur Schau ausſtellt. Dorthin gehört für den vorliegenden Fall, ohneweiters die Anſicht von dem Willen als Urſeyn; da, wie bekannt, die vormaligen Denkbeſtimmungen in der Speculation, den Willensbeſtimmungen haben weichen müſſen.

Allein dieſer ganze Vorrath reicht noch nicht hin, um der neuen Theorie eine bleibende Stelle im Himmelreiche anzuweiſen. Die Wiſſenſchaft, die ſich über das Gegebene im Himmelreiche zu verſtändigen hat, iſt ſchon gar oft der Mei-

nung geweſen: daß ſich dieſer oder jener Begriff von irgend einer Gegebenheit oder Begebenheit, nur auf dieſe und keine andere Weiſe retten laſſe; und doch hat ſie über Kurz oder Lang ihre frühere Meinung ausdrücklich oder ſtillſchweigend zurücknehmen müſſen, weil ſie zur Einſicht gekommen: daß der Grund von jener Meinung auf einer Einbildung ruhte.

Wenn daher betheuert wird: „daß die Freiheit in der Region des Unbedingten eine Wurzel haben müſſe," ſo kann dagegen um ſo weniger etwas eingewendet werden, wenn unter der Freiheit die Qualität eines realen Princips verſtanden wird, welches überdieß noch ein creatürliches in allem Ernſte ſeyn ſoll. Alles Creatürliche muß ja ſeine Wurzel im Unbedingten haben.

Sollte aber unter jener Freiheit nicht ſowohl das Princip als vielmehr die Freithätigkeit (Cauſalität) desſelben verſtanden werden; ſo iſt vor der Hand nicht einzuſehen: Warum dieſe Bethätigung des Princips ſchlechtweg im Abſoluten wurzeln müſſe, da das (in Rede ſtehende) Princip ein creatürliches genannt wird, das doch der Mitgrund wenigſtens, wenn auch nicht der ausſchlüßliche Grund ſeiner Bethätigung ſeyn muß.

Dieſe Unterſcheidung wird dem Verfaſſer freilich nicht zuſagen, bei ſeiner Anſicht von der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes, als einer Weſensmittheilung aus Liebe. Auch hat dieſe ſeine Anſicht das hohe Alterthum für ſich, da ſie aus einer Zeit ſtammt, die ſogar der Meinung war: daß in der antiquen Philoſophie der Schlüſſel für die Geheimniſſe des Himmelreiches liege, folglich auch für das Myſterium der Weltſchöpfung aus Nichts.

Eine ſpätere Zeit aber hat dargethan: das die Wiſſenſchaft, die auf dem Fundamente des bloß begrifflichen Denkens ſich erbaut, vor jenem Gedanken von der Schöpfung daſteht, wie die alte Kuh vor dem neuen Thore, und ſich mit ihm

nur dann etwas anzufangen getraut, wenn ſie ihn als Emanation deuten darf. Das heißt aber, den Begriff der Creation zerſtören; und ſie handelte wenigſtens klüger, wenn ſie dieſen ſogenannten Begriff ſtehen ließe, wie er ſteht, bis auf lichtere Zeiten. Denn die Einſicht kann man doch der Wiſſenſchaft ohneweiters zumuthen: daß es ſich beim Schöpfungsbegriffe um Weſen handelt, die noch nicht ſind, und erſt ins Seyn eintreten ſollen; bei der Weſensmittheilung aber müſſen jene Weſen ſchon daſtehen, an welche Gott ſein Weſen abgeben will. Jene ſogenannte Weſensmittheilung (als Schöpfung) iſt demnach nichts als eine Theilung (Diremtion) des abſoluten Weſens, der zufolge die Weltweſen nicht qualitativ oder ſubſtanziell von Gott verſchieden gedacht werden können; wohl aber dem Weſen nach identiſch mit ihm, und nur dem Grade nach verſchieden, je nachdem ein Plus oder Minus aus dem göttlichen Weſen ihr Seyn conſtituirt. Soll nun doch das Verhältniß zwiſchen Gott und dem Geiſterreiche beſtimmt werden; ſo kann dieſe Ausmittlung nur nach einem Maßſtabe des Naturlebens unternommen werden, ſey dieſer nun entweder der Sphäre ihrer Veräußerung oder der ihrer Verinnerung entlehnt.

Gegen dieſe Zumuthung wird der Verfaſſer gewiß ſein Protest einlegen und ſich auf die Stelle berufen, die den Unterſchied beſpricht zwiſchen dem Naturindividuum und der Perſon des Geiſtes; indem ſie jenes zwar ein Einzelweſen, aber als ein Exemplar der Gattung nennt, dieſe dagegen als Einzelweſen ein ſchlechthin Eigenthümliches heißt, das von dem Streben der Natur zur Individualität gar nicht erreicht werden könne, ſondern unmittelbar aus Gott entſpringe, indem „dieſer als die höchſte Einheit die tiefſte Einzelheit aus ſich entlaſſe."

Allein dieſe Stelle beweiſt nur: daß die neue Theorie die Geiſter nicht auf dem Wege potenzirter Emanation wie

der logiſche Pantheismus eintreten läßt. Dagegen aber kann ihr neuer Weg einer der Effulguration oder der Monadiſirung genannt werden. Allein auch dieſer Weg fällt dem Naturleben anheim. Auch dieſes monadiſirt ſich — und ihr Produkt ſind die Infuſorien. Doch hievon ſpäter. Näher liegt uns jetzt ein Anderes.

Unter der Vorausſetzung nämlich: daß die perſönlichen Weſen als Embriome aus dem Mutterſchooße Gottes heraustreten, iſt es allerdings Conſequenz: für ſolche Monaden aus der göttlichen Urmonas, die Region des Unbedingten geltend zu machen für den Fall ihrer Selbſtbeſtimmung aus vollkommenem Indeterminirtſeyn. Es frägt ſich aber zugleich: Wie jene ſogenannte Region ausgefallen, das heißt: ob die Selbſtbegründung jener Embriome wirklich eine aus reiner Unbeſtimmtheit ſey?

Daß mit dieſen Worten die Hauptſache in Frage geſtellt werde, darf der Verfaſſer am wenigſten verargen, da er ſelber „die Schwierigkeit der Selbſtbeſtimmung bei abgeleiteten Weſen, keine geringe" nennt; ihre Löſung aber darin findet: „daß er jene Selbſtbeſtimmung nur auf das ſittliche Gebiet verlegt."

Warum denn nicht zugleich auf das theoretiſche Gebiet? muß hier abermal gefragt werden; da der Verfaſſer ſelber den Willen als bewußte Selbſtbeſtimmung definirt hat.

Denn wäre das Selbſtbewußtſeyn als theoretiſche Beſtimmtheit des Geiſtes, nicht ſeine Selbſtbeſtimmung und zwar in abſoluter Weiſe; ſo verdiente auch ſeine ethiſche Selbſtbegründung keine abſolute mehr genannt zu werden. Iſt aber jene eine abſolute; ſo verliert auch die ethiſche bei aller Abhängigkeit von ihr nichts an ihrer Abſolutheit, weil beide demſelben Subjecte zukommen.

Nun wird aber S. 207 das Bewußtſeyn im Außerzeitlichen, ein Wiſſen der Seele genannt, in welchem ſie

ſich nach ihrem allgemeinen Weſen, in Gott findet und denkt. „Gott iſt für ſie das einzige Object und ſie denkt ſich zugleich als Selbſtheit (Subject) und im Unterſchiede von Ihm, welches Wiſſen zugleich ihr Sollen iſt mit dem Inhalte: In Gemeinſchaft zu bleiben mit dem, in welchem ſie ihren Urſprung hat.“ — Dieſen Aeußerungen zufolge kann das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes oder ſeine theoretiſche Selbſtbeſtimmnng nicht mehr als eine abſolute angeſehen werden.

Iſt nämlich Gott allein ihr ausſchlüßliches Object; ſo läßt ſich von den perſönlichen Weſen nicht mehr ſagen: daß auch ſie als ſolche ſich objectiv geworden und deßhalb Ichheiten ſeyn.

Sie ſtehen alſo ihrem Gotte weſentlich in derſelben Weiſe gegenüber, wie die ſinnbegabten Individuen ſich verhalten zur Objectenwelt. Dieſe ſind eben nur durch die Sinne zur Subjectivität urſprünglich organiſirt, und werden auch factiſch Subjecte in dem Zeitmomente, wo ihre Sinne zu functioniren beginnen. Sie ſind daher auch nur Subjecte im Verhältniſſe zu einem Andern außer ihnen, deſſen Inhalt ſie nach Innen zu verſetzen haben. Sie ſind daher auch ſo wenig Subjecte für ſich, als die Verinnerung ihnen eigentlich gehört; wohl aber gehört dieſe einer andern Macht, die ſich in ihnen eben ſo verinnert, wie in den Dingen außer ihnen veräußert hat. Es iſt dieſe Macht die der Naturſubſtanz ſelber, gleichviel ob dieſe ſeit ihrer urſprünglichen Differenz noch als numeriſche Einheit oder nur das Eine in der Vielheit der Naturdinge (in der Hemiſphäre der Objectivität und Subjectivität) und daher als das Realallgemeine vorhanden iſt. Wir nannten Oben das Verhältniß der perſönlichen Weſen zu Gotte im Weſentlichen dasſelbe, wie es in der Natur zwiſchen Subject und Object beſteht; weil wir nicht überſehen haben: daß die perſönlichen Weſen mit Gott nicht durch das Moment der

Specification Seiner ſelbſt als des Gattungsweſens zuſammenhangen. Es wird freilich auch geſagt, wie wir gehört: „daß die Seelen ſich nach ihrem *allgemeinen* Weſen in Gott finden.“ Wie wäre aber dieß möglich, wenn ihr allgemeines Weſen nicht auch in *Gott* gegeben wäre und *dieſen* ſelber zum Gattungsweſen von ihnen machte? Doch wir wollen dieſen Ausdruck nicht premiren und unter dem ſogenannten *allgemeinen Weſen* nur die *göttliche Natur* überhaupt hinnehmen, die allerdings in den Embrionen, (weil ohne alle Alteration durch die Weſenstheilung) eben ſo enthalten ſeyn muß, wie in dem Waſſertropfen die Qualität des Waſſers als eines Elementes.

Unter Vorausſetzung aber eines ſolchen Selbſtbewußtſeyns das ihren Trägern die *Ichheit* ſtreitig macht, kann die ſittliche Selbſtbeſtimmung nicht auf den Charakter der Unbedingtheit Anſpruch machen, wie dieſe jenen Weſen eignet, die in Gott allein ihr Vorbild anerkennen. In Gott aber muß alle Selbſtbeſtimmung ſogar dem Selbſtbewußtſeyn vorausgehen, wenn es eine *Wahrheit* iſt, was die neue Theorie von ihm ausſagt:

daß Gott als { Urgrund ſeines Weſens — Urwollen — That
Weſen vom Urgrunde — unendliche Totalitä }

von Bſtimmtheiten (als Selbſtbeſtimmungen) ſey; indem Er als Urwollen ſchlechthin will: daß das Leben und die Liebe ſey; und daher die Quelle einer unendlichen Weſensfülle in Ihm ſelber ſey. Jenes Urwollen oder Urthat wird freilich auch noch ein *beſtimmungsloſes Seyn* (etwa das vollkommene Indeterminirtſeyn) genannt, woran man ſich aber nicht zu ſtoßen braucht, weil jene urſprüngliche Unbeſtimmtheit (Urwollen als Potenz könnte man ſie nennen) von keiner andern Macht, als von der des Urwillens aufgehoben wird, folglich auch als eine in Gott immerdar oder ewig aufgehobene gedacht werden *muß*. Anderſeits iſt mit dieſem *Müſſen*

einer Behauptung des Verfaſſers wieder ein fatales Gegengewicht angehängt, wenn er S. 176 ſagt: „Hätte das Urwollen dieſes (Leben und Liebe) nicht gewollt; ſo würde Es durch dieſes in Sichbleiben — zur ſchweigenden Tiefe eines Negativ-Abſoluten, in dem weder Denken noch Seyn, weder Beſtand noch Wille iſt.“ Dieſe Stelle iſt allerdings eine halsbrecheriſche, wie man zu ſagen pflegt. Denn es liegt in ihr einmal: daß der bloß potentielle Wille ein actueller durch ſich wird (wogegen wohl nichts einzuwenden iſt, wenn hinzugedacht wird: daß dieſer Uebergang (nach alter Terminologie) ein ewiger ſey); das anderemal liegt in ihr: daß der actuelle Wille (dieſe Selbſtbeſtimmtheit des Urſeyns) ſich ſelber negiren und ſo ſich in die Unbeſtimmtheit (in den bloß potentiellen Willen) zurückverſetzen, oder vielmehr die bereits von Ewigkeit beſtandene Aufgehobenheit desſelben zur factiſchen Unbeſtimmtheit degradiren und ſo verewigen könne. Doch wir wollen der Theorie nicht den Hals brechen — Capiat qui capere potest: daß die erſte Beſtimmtheit (der Wille als That) durch Selbſtbeſtimmung im Abſoluten ſich ſelber vernichten könne; ſondern wir halten einſtweilen feſt an dem Urbilde für die Nachbilder, um uns zu fragen: Ob und Wie dieſe ihrem Urbilde nachkommen? Und wir müſſen uns zur Antwort geben: daß die neue Theorie alles aufgeboten hat, damit das Ebenbild nicht zu ſehr hinter dem Urmuſter zurückbleibend erfunden werde. Allein eben dieſe Kraftanſtrengung gibt dem Grundgedanken einer Selbſtbeſtimmung ohne alle Relativität, wenigſtens ein zweideutiges Zeugniß.

Wir haben gehört: daß zwiſchen dem Sittengeſetze als Norm und den perſönlichen Weſen (als ſchlechthinnigen Einzelheiten) ſich eine ähnliche Parallele ziehen laſſe, wie zwiſchen dem Gattungstypus und den Naturindividuen als Gattungsexemplaren. Wir kennen auch den Inhalt jener Norm, der für die perſönlichen Weſen zur Forderung wird:

„In Gemeinſchaft zu bleiben mit dem, in welchem ſie ihren Urſprung haben.“ Der Theorie aber ſcheint nun plötzlich bange zu werden vor dieſer Forderung, als könnte ſich dieſe anmaßen: wie ein Naturgeſetz der Urmonas, das Schattenreich der Embriomen zu beherrſchen. Um nun dieſer Confuſion im Reiche der abſoluten Infuſorien vorzubeugen — was hat ſie gethan? Sie läßt das Geſetz ſich aus der Aeußerlichkeit oder Objectivität in Gott zurückziehen! Wohin aber? Wer hätte es geglaubt: daß ſie im Nothfalle auch mit dem Rationalismus gemeinſame Sache machen könne!

Ins Innere — ins ſubjective Bewußtſeyn — zieht ſich das Geſetz zurück, um der Selbſtentſcheidung Raum zu laſſen [auf dieſelbe Weiſe (wie wir ein andermal gehört) daß der Wille Gottes in den freien Creaturen an ſich halte, gleichſam den Athem einziehe, damit dieſe um ſo freier Athem ſchöpfen können].

Durch jenen Rückzug wird das theoretiſche Selbſtbewußtſeyn zum ſittlichen, das Wiſſen zum Gewiſſen, und hiemit zum Wiſſen von der ſubjectiven Möglichkeit des Böſen. [Die objective aber liegt (wie wir gehört) darin: daß das perſönliche Weſen vor ſeiner Selbſtbeſtimmung, nicht Eins ſeyn könne mit Gotte, das aber nicht identiſch ſey mit dem Uneinsſeyn].

Es kömmt uns gar nicht ſchwer an: über derlei Rückzüge als Winkelzüge keine Gloſſen zu machen; aber fragen dürfen wir die neue Theorie doch: Wozu noch eine Außerzeitlichkeit dienen ſolle, wenn damit der Unbedingtheit in der Selbſtbeſtimmung nicht gedient iſt? Warum ſoll die göttliche Monade nicht, ſo gut wie die Urmonas Gottes, aus ſich und durch ſich ihre erſte (theoretiſche) Beſtimmtheit (ihr abſolutes Wiſſen von Sich als einem Abſoluten aus dem Abſoluten) durchſetzen, ſammt dem Inhalte desſelben: Ihr urſprüngliches Ver-

hältniß der Unterordnung, als ein gegebenes und in ſo fern unfreies, zum freiwilligen zu erheben oder auch dieſe Erhebung zu unterlaſſen?

Es iſt wahrſcheinlich: daß in einer Antwort darauf eine Natter verborgen liege, die zum Stiche kommen möchte, und daß deßhalb dieſelbe Frage von der neuen Theorie gar nicht geſtellt worden iſt, wenn ſie ihr auch eingefallen ſeyn ſollte.

Doch auch hievon ſpäter, da uns eine andere Anfrage näher liegt, nämlich dieſe: Was wohl die neue Theorie von ihren freien Geiſtern als wahrhaft abſoluten Monaden für ihre abſolute Selbſtbeſtimmung in der Region der Zeitlichkeit befürchtet, da ſie doch in dieſer an ihrer Abſolutheit nichts einbüſſen können?

Die Antwort liegt in den Worten: „Ein individueller Sündenfall an der Pforte unſers bewußten Daſeyns müßte auch der Hintergrund unſerer Erinnerung ſeyn (was er nicht iſt). Und geſetzt: jener wäre dieſer; ſo wäre er doch kein reiner Anfang, weil er immer eine Vergangenheit hinter ſich hätte, die nicht ohne mitbeſtimmenden Einfluß auf das Verhalten des Kindes an jenem Wendepunkte ſeyn würde." Kurz: auch die Freiheit der erſten Entſcheidung iſt keine unbedingte (ja nicht einmal bei allen Kindern eine gleichbedingte).

Solch' eine Antwort darf uns nicht befremden, da uns eine frühere Aeußerung (S. 92) ſchon aufgefallen iſt in dem Satze: „Wie entſchieden wir auch die Naturnothwendigkeit jenes Prädeterminismus verwerfen mußten (den Kant im empiriſchen Gebiete für unüberwindlich hielt); ſo können wir uns doch nicht bergen: daß jeder folgende Moment durch die vorhergehenden irgendwie bedingt iſt." Alſo — das irgendwie abhängig ſeyn, oder (was daſſelbe) die Vergangenheit hinter dem Anfange, das iſt alſo der große Stein mit zwei Kanten des Anſtoßes. Dieſem aber wäre die neue Theorie am ſicherſten aus dem Wege gegangen; wenn

ſie ſich der Richtung Herbarts inniger angeſchloſſen hätte (an der ſie ohnehin zu loben weiß: „daß ſie dem kühnern Fluge der Speculation eben ſo abhold, wie der ſorgfältigen Beobachtung der pſychologiſchen Momente zugewendet iſt") und die einfachen Weſen (Embrionen) nicht erſt auf irgend eine Weiſe aus Gott herausgetreten, ſondern, ohne allen Urſprung und Vergangenheit als ſchlechthin Seyende angenommen hätte.

Der nachdenkende Leſer ſchämt ſich faſt: der neuen Theorie den Wink zu geben, doch früher zu unterſuchen: Wem jene gefürchtete Vergangenheit eigentlich angehört? Es ſind hier nur zwei Fälle möglich: Entweder iſt ſie des freien Geiſtes eigenes Werk, oder — ſie fällt einer andern Macht anheim.

Im erſteren Falle kann die Theorie von der Abſolutheit des Geiſtes die geſetzte Vergangenheit eben ſo leicht wieder aufheben, als fortbeſtehen laſſen; im zweiten Falle aber kann Sie der Willensentſcheidung eines abſoluten Princips von der fremden Macht (ſey ſie nun eine abſolute oder bloß creatürliche) keinen Zwang anthun laſſen. Die Sollicitation aber beeinträchtigt ſo wenig die Abſolutheit des Princips, daß jene vielmehr Gelegenheit gibt, dieſe geltend zu machen. Nennt doch die Theorie ſelbſt das Princip (das mit dem Erwachen des Gewiſſens hervortritt) „ein ſchlechthin neues — unerklärliches aus den frühern Stufen; und daß Es als ſolches ſich nur bewähre, wenn Es den Einfluß der Vergangenheit, als eigentlich nothwendigen ausſchlüßt." Sollte nun (woran nicht zu zweifeln) die Theorie ferner jene Vergangenheit dem (qualitativ vom Geiſte verſchiedenen) Naturleben vindiciren; ſo muß man ſich abermal wundern: wie dieſelbe Theorie das freie Princip einerſeits nur einen „negativen Factor" in der Entwicklung desſelben nennen; anderſeits aber doch wieder von ihm ausſagen könne: dieſer negative Factor ſey von „unbe-

rechenbarer Selbſtbewegung" ja — er, als das progreſſive Princip im Entwicklungsprozeſſe in der Zeitlichkeit, ſtehe in jener mit „entſcheidendem Uebergewichte" da? Auf dieſes Uebergewicht hat ſie ſogar die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wendepunkte in dem Zeitleben des Menſchen baſirt. — Nun ſetzt freilich jeder Wendepunkt einen andern Punkt voraus, von dem ſich das Bewegungsprincip abwendet; aber wem wird denn deßhalb einfallen: jenem Punkte eine poſitive Mitbeſtimmung in Bezug auf das Princip einzuräumen? Um ſich gegen Etwas poſitiv zu entſcheiden, muß dieſes Etwas allerdings dieſem Akte vorausgehen, da ohne dieſem Voraus, jene Reaction gar nicht eintreten könnte. Solchen Vogelſcheuchen aber iſt die Theorie ohne aller Unterſuchung aus dem Wege gegangen, um ſich nicht zu verirren von der einmal für allemal eingeſchlagenen Bahn. Die lächerlichſte aber unter ihnen iſt, die, welche ſie in der Kindheit des Menſchen erblickt, als wenn die Monade im Menſchenkinde ſelber zum Kinde würde. Doch hören wir die Theorie ſelber: „das neue Princip (das mit dem ſittlichen Bewußtſeyn eintritt) iſt — ſeiner Entwicklung nach — im innern Leben des Menſchen durch Gradunterſchiede beſtimmt." Die Entwicklung in der Zeit hat nämlich niedere und höhere Stufen, und es ſoll daher gar nicht gleichgiltig ſeyn: „Ob die Urentſcheidung des Geiſtes jener oder dieſer Stufe anvertraut wird. Fällt jene aber ins Zeitleben, ſo fällt ſie auch der niedern Stufe anheim, und auf der Willensentſcheidung des Kindes ruht ſodann unverkürzt die ganze Laſt der Zurechnung. Denn jene iſt die höchſte in ſo fern, als ſie von ihr die allgemeine Richtung der Entwicklung zugleich abhängt." (Kurz: dieſe iſt gegeben mit jener).

Allein — warum heißt denn die Theorie jene Richtung eine allgemeine? Etwa deßhalb, weil ſie die bleibende in allen weiteren Richtungen iſt? Wie ſtimmt aber dieſe Be-

harrlichkeit zuſammen mit der Annahme von Wendepunkten? Oder iſt ſie die allgemeine nur, weil ſie die noch einſtweilen unbeſtimmte und noch weiter beſtimmbare iſt? Sie hätte hiemit recht, wenn ſie behauptet: „der Wille iſt auf jedem Punkte ſittlicher Entwicklung niemals vollſtändig charakteriſirt (der Menſch wäre ſonſt ja ein Heiliger) und charakteriſirt ſich daher immer weiter.“ Sey es, wie kömmt aber bei dieſer Vorausſetzung der Verfaſſer dazu: Jene Urentſcheidung als die ſchlechthin höchſte und die einzige zu proklamiren, auf der alle Laſt der Imputation liegt?!

Geſetzt aber es hätte mit dieſer Belaſtung ſeine Richtigkeit; was wäre dann gewagter: Alle Zurechnung jener erſten Willensentſcheidung des kindlichen (weil noch nicht vollſtändig charakteriſirten) Geiſtes aufzubürden; oder dagegen das Naturkind unter das Fatum einer Zurechnung zu ſtellen, die dieſes Kind gar nicht berührt, da dieſes als Naturindividuum nicht ſündigt? — (und dieß ſogar nach der Grundanſicht des Verfaſſers, der zufolge die Urentſcheidung des perſönlichen Weſens zugleich der Uebergang iſt aus der Zeitloſigkeit in die Zeit, das heißt in die Leiblichkeit und deren Entwicklung, da die Naturindividualität des Menſchen nur die Beſtimmung hat: der ſittlichen Entwicklung des perſönlichen Weſens als natürliche Baſis zu dienen) — Jene totale Imputation wäre, zufolge der unvollſtändigen Charakteriſirung, doch nur eine einſtweilige Laſt — bis dahin nämlich, wo der Geiſt im Menſchen den Wendepunkt in ſeine zeitliche Entwicklung einführt; wozu vor allem (nach unſerer Anſicht) die allſeitigere Erkenntniß Seiner ſelbſt als eines qualitativ von der Natur verſchiedenen Weſens und die dadurch vermittelte tiefere Würdigung ſeiner Urbeſtimmung im Gegenſatze zur Natur (an und außer ihm) das Ihrige beitragen würde.

Was aber anderſeits die Theilnahme des Naturindividuums an dem Geſchicke der Urentſcheidung von Seite des

perſönlichen Weſens betrifft; ſo iſt es mehr als wahrſcheinlich: daß die neue Theorie auf unſere Bedenklichkeit gar kein Gewicht legt; da ſie ohnehin den Naturindividuen nur ein Analogon des Bewußtſeyns und des Gedankens zukommen läßt.

Allein, Gefühl und Empfindung als Perception ihrer Zuſtändlichkeit, die im gegebenen Falle fern vom Wohlſeyn abliegt, wird ſie ihnen doch laſſen müſſen; und hiemit bleibt auch unſere Bedenklichkeit ſtehen, trotz der neuen Anſicht von der Urbeſtimmung der Natur: „daß dieſe, nur durch den Willen Gottes, in ihrem blinden Daſeyn erhalten werde, um den Perſönlichkeiten des Geiſterreichs als natürliche Baſis für ihre ſittliche Entwicklung zu dienen.“ (Eine Anſicht, die ſtark an Origenes erinnert.)

Wenn es ſich aber bloß um dieſen Zweck handelte; ſo iſt nicht einzuſehen: Warum den göttlichen Embrionen für ihre Entwicklung in der Zeit, nicht auch mit bloßen Automaten (nach alt carteſiſcher Anſicht) gedient ſeyn könnte.

Die vorliegende Außerzeitlichkeit der Urentſcheidung bietet jedoch der aufmerkſamen Betrachtung noch eine Seite dar, die wir bisher noch unberührt gelaſſen. Es gibt nämlich Momente in jener, die ſie ganz unbrauchbar machen, weil dieſelben Momente auch in der Sphäre der Zeiträumlichkeit angetroffen werden. Solch ein Moment iſt die Unbeſtimmtheit der Monaden, ſo wie das andere das der Selbſtbeſtimmung ihres Willens, mit welcher der Uebergang aus der Außerzeitlichkeit in die Zeit und die Leiblichkeit eintritt. Dieſe Selbſtbeſtimmung macht alſo jener ein Ende, und nicht Sie als Akt des ſich ſelber beſtimmenden Willens; ſondern dieſer als potenzielles Princip liegt in der Außerzeitlichkeit.

Dieſelben Momente aber finden ſich auch vor im zeiträumlichen Daſeyn des Menſchen; ſo lang in Ihm der Geiſt als potenzielles Princip und das Naturindividuum (die ſoge-

nannte Leiblichkeit) als ſubjectivirtes Naturprincip, bei aller qualitativen Verſchiedenheit beider doch zur organiſchen Einheit verbunden, den Menſchen als Syntheſe von der ſubſtanziellen Antitheſe im creatürlichen Weltganzen conſtituirend gedacht werden.

In dieſer organiſchen Verbindung iſt der Geiſt ebenfalls noch der zeitloſe oder außerzeitliche, während das ſinnbegabte Naturindividuum bereits in der Zeitlichkeit lebt und als dieſes nicht bloß phyſiſch, ſondern auch in der Sinnesfunction pſychiſch ſich bethätigt und entwickelt. Jener Zeitloſigkeit aber wird ein Ende gemacht durch den unbeabſichtigten Eintritt des Selbſtbewußtſeyns mittelſt Einwirkung ſelbſtbewußter Geiſter von Außen her durch die denkthätige Pſyche.

Jenes als Wiſſen des Geiſtes um Sich als eines Endlichen (weil beſchränkten und bedingten) und dadurch um ein anderes Seyn als eines Unendlichen iſt zugleich die Bedingung des Gewiſſens von ſeiner ſubjectiven und objectiven Seite (wovon bereits die Rede geweſen). Dieſe Abhängigkeit aber des Geiſtes für den urſprünglichen Eintritt ſeines Selbſtbewußtſeyns (ſowohl von andern Geiſtern als von einer gewiſſen Reife der pſychiſchen Denkthätigkeit) iſt keineswegs eine einſeitige. Zufolge der Syntheſe und der in ihr liegenden Communicatio Idiomatum ſteht der Geiſt eben ſo theilweiſe unter der Geſetzmäßigkeit der Natur, wie umgekehrt dieſe unter der Geſetzlichkeit des geiſtigen Lebens.

Seine erſte Beſtimmtheit durch Selbſtbeſtimmung aus der Unbeſtimmtheit iſt daher (wie Er ſelber als Princip) eine qualitativ andere und höhere, und nur der Quantität nach eine niedere als die Beſtimmtheit des ſubjectiven Naturindividuums, mit welchem Er zur Einheit verbunden iſt.

Jene anfangs niedere Beſtimmtheit aber iſt wegen ihre qualitativen Verſchiedenheit einer Steigerung und Veredlung fähig, mit der ſich die Ausbildung des Naturindividuums im

Menſchen nie meſſen kann. Hieher gehört vor Allem (wie bereits bemerkt) die Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniß in Bezug auf den Inhalt ſeines Wiſſens um Sich und Anderes, und der Einfluß derſelben auf das Gewiſſen, dieſen Stachel der Ichheit (Perſönlichkeit), gegen den auszuſchlagen es dem Geiſte zwar ſchwer aber nicht unmöglich wird.

Und hierin, das heißt in der zunehmenden Vertiefung des Gewiſſens, die mit der des Wiſſens gleichen Schritt hält, iſt auch der Grund zu ſuchen: Warum dieſelbe Uebertretung (und wäre ſie auch die erſte Sünde gegen das Gewiſſen) dem Kinde weniger, dem Erwachſenen aber durchgängig mehr imputirt wird.

Endlich gibt es noch ein Moment in der Außerzeitlichkeit der Selbſtbeſtimmung, das eine Beleuchtung verdient, nämlich: die Bewußtloſigkeit derſelben, d. h. daß wir von jener That außer der Zeit, kein Bewußtſeyn von ihr in der Zeit haben. Eine gleiche Bewußtloſigkeit vindicirt die neue Theorie auch der innerzeitlichen Selbſtbeſtimmung als einer urſprünglichen; jedoch aus einem ganz anderen Grunde. Sie betheuert:

„Von dieſer wiſſen wir nichts, weil ſie nicht iſt
Von jener wiſſen wir nichts, obſchon ſie iſt.“

Von jener gibts daher ein Wiſſen vom Nichtſeynkönnen.
Von dieſer aber ein Wiſſen vom Nichtwiſſenkönnen.
Dieſes Wiſſen nun gründet ſich darauf: daß die Selbſtbeſtimmung allem Wiſſen vorausgehe — nach Schelling. Unſer Verfaſſer hat dagegen nichts einzuwenden. Denn was will auch das ſagen, wenn er ſagt: „die gegenwärtige Art unſers Bewußtſeyns iſt mitbedingt durch jene That. Dieſe kann nicht gegeben ſeyn innerhalb jener Art.“ Er kann damit nur ſagen wollen: Vergeßt einſtweilen: daß ich den Willen als ſelbſtbewußtes Selbſtbeſtimmen definirt habe, denn dieſer Wille iſt nur der Wille der Wirklichkeit in der Zeitlichkeit.

Jene Urentſcheidung aber geſchieht „im zeitloſen Seyn, das aber keineswegs die *volle* Wirklichkeit der Perſon iſt.“ Und warum nicht? Der angebliche Grund lautet: „Zeitloſes Seyn und Selbſtbeſtimmung unterſcheiden ſich noch nicht von einander — beide ſind noch ohne Verhältniß zu einander.“

Dieſen Grund müſſen wir deßhalb verwerfen, weil nach obiger Darſtellung mit dem Eintritte der Selbſtbeſtimmung zugleich die Zeitloſigkeit aufhört und in die Zeiträumlichkeit überſchlägt. Das außerzeitliche Seyn iſt daher nur die *bloße* Vorausſetzung *von* der Zeit und *für* die Zeit.

Jener Grund fährt fort in den Worten: „das Unterſcheiden tritt erſt ein mit dem Eintritte in die Leiblichkeit. Hier erſt beginnt ſie als eine Unterſcheidung von einer objectiven Welt. Vor dieſer erkennen ſich die Seelen im Spiegel Gottes und dieß bloß nach ihrem allgemeinen Weſen.“ Nach dieſer Angabe wäre alſo

das Bewußtſeyn im { Außerzeitlichen — ein Wiſſen der Seele in Gott
Zeitlichen — ein Wiſſen der Seele in der Welt;

und zwar jenes — nach ihrem *allgemeinen* Weſen dieſes aber — nach ihrem *concreten* Weſen und dieß nur in Folge der Individualität, „die allein Sache der Natur iſt in ihrem teleologiſchen Streben zum Geiſte, als einem ſchlechthin Eigenthümlichen d. h. Perſönlichen.“

Mit dieſer Verhältnißbeſtimmung iſt aber die neue Theorie ſich ſelber in den Weg getreten, und hat nur ſich ſelber anzuklagen: wenn ſie keinen Glauben findet.

Wenn es die Natur nie zur wahren Individualität (d. h. Perſönlichkeit als ſchlechthinniger Eigenthümlichkeit) bringt, wie ſoll denn ihr verunglücktes Reſultat (die Leiblichkeit) das Medium ſeyn: zur Unterſcheidung zwiſchen zeitloſem Seyn

und der Selbſtbeſtimmung durch die Unterſcheidung zwiſchen einer ſubjectiven und objectiven Welt?

Hat ſie denn darauf vergeſſen: daß „im außerzeitlichen Seyn Gott das einzige Object iſt, in dem die Seelen ſich finden," folglich ſich auch als Subjecte d. h. als Perſönlichkeiten finden müſſen, wenn überhaupt mit dem Sichfinden in Gott — Ernſt gemacht wird, wie ſolcher doch in den Worten liegt: „die Seele weiß ſich auch zugleich in ihrer Selbſtheit und in ihrem Unterſchiede von Gott, und dieſes Wiſſen iſt ihr Sollen;" folglich auch ihr Gewiſſen. Iſt dieſes Wiſſen als Gewiſſen nicht auch eine Selbſtbeſtimmung, wenn auch nicht die volle, die erſt jener als einer unvollkommenen (weil unwillkürlich eingetretenen in der Gegenſätzlichkeit zwiſchen den entlaſſenen Monaden und der entlaſſenden Urmonas) auf der Ferſe nachfolgt dadurch: daß das Sollen ſelbſtthätig in das Wollen aufgenommen wird. Kurz: auf keinen Fall geht die Selbſtentſcheidung dem Selbſtbewußtſeyn voraus; und wenn ſie ja vorausgeht; ſo iſt es nur der Antheil des Willens an jenem Sich in Gott finden — d. h. der Wille als Moment in der urſprünglichen Differenzirung des (aus Gott entlaſſenen) Seyns, das ſich (deßhalb auch) als Gegenſatz zu Ihm als Object findet, und ſich aus jenem Gegenſatze als ſubjectiven Coëfficienten des ganzen Verhältniſſes zurücknimmt, aber auch — was nicht zu überſehen iſt — ohne Sich als Subject zu denken, denn dieſe Macht kömmt nur jenem Principe zu: das ſich ſelber objectiv werden kann, ſey es nun durch ſich allein, oder unter Mitwirkung eines andern Seyns.

Hätte die Theorie ſolch' ein Sichwiſſen den Embrionen zu verſchaffen gewußt; ſo hätte ſie nicht Urſache gehabt: jene auf die Zeitlichkeit zu vertröſten, in welcher ſie abermal kein beſſeres Bewußtſeyn durchſetzen, als ein ſolches, welches ſich um den Gegenſatz zwiſchen innerer Subjectivität und äußerer

Objectivität dreht; worin aber (ſelbſt zum wiederholten Male) kein Repräſentant desſelben das Wiſſen von dem gewinnt, was er doch in der That iſt (Subject). Die neue Theorie aber ſcheint zu glauben: daß wenn Etwas Subject iſt, das Wiſſen hievon ſich von ſelbſt einſtelle, gar wenn jenes Etwas ein Subject ſey, das ſein Object in Gott habe.

Der gerühmte Grund, den ſie für das Nichtwiſſenkönnen jener außerzeitlichen Selbſtbeſtimmung geltend macht, hat ſich daher in den Grund vom Nichtſeynkönnen verwandelt, und eben deßhalb wird auch der Grund, den ſie für das Nichtſeynkönnen (der innerzeitlichen Selbſtbeſtimmung) anführt, in den des bloßen Nichtwiſſenkönnens umſchlagen.

Kommen nämlich im Menſchenleben [als der Syntheſe von einem Individuum der Natur (auf Seite ihrer Subjectivirung) und einer Perſönlichkeit des Geiſtes] zwei Bewußtſeynsregionen in Berührung (und zwar die des begrifflichen Denkens früher als die des Grunddenkens); ſo iſt wohl klar: daß das erſte Erwachen des Geiſtes ein ſehr getrübtes, weil noch ganz in das Naturleben verſchlungenes, ſeyn werde; wie denn auch der Gebrauch des bedeutſamen Wortes Ich in der Kindheit anfänglich noch kein unzweideutiger Zeuge iſt für den Eintritt des Sich- als Seyn-Denkens; da jener Gebrauch auch die bloße Folge ſeyn kann von einer Nachahmung auf dem Grunde einer Reflexion, die ganz noch in den Bereich der begriffbildenden Pſyche fällt. Gäbe es aber in der That eine außerzeitliche Ichheit; ſo könnte das Selbſtbewußtſeyn, im Uebergange aus dem Jenſeits in das Dießſeits eines pſychiſchen Individuums, wohl unterbrochen werden momentan, aber es würde ſich auch wieder herſtellen und ſich als ein bereits dageweſenes, außerzeitliches erkennen (ein Vorgang, dem ſein Seitenſtück in der Zeitlichkeit am Schlafe und ſeiner Traumwelt ohne Anſtand angewieſen wird).

Wenn wir uns nun zum Schluſſe dieſer Bemerkungen

über die Außerzeitlichkeit fragen: Worin das große Gewicht, das ihr dieſe Theorie gibt, ſeinen Anhaltspunkt habe; ſo finden wir dieſen theils in der Anſicht vom menſchlichen Geiſte, theils in der von der Zeit.

Jener gilt ihr ſowohl als ein abſolutes wie als ein creatürliches Princip, d. h. er iſt weder das eine noch das andere in ſeiner Reinheit. Er iſt ein Abſolutes als Embrio Gottes, er iſt ein Creatürliches, weil entſproſſen und abſtammend aus der Weſenheit Gottes.

Die Zeit aber will ſie als Form des Naturlebens vom Leben Gottes negirt wiſſen, und die negirte Zeit heißt ſie Ewigkeit. Da es ſich nun in derſelben Theorie um eine Form für die urſprüngliche Thätigkeit des Geiſtes handelte; ſo konnte dieſe nur in der Mitte von Ewigkeit und Zeit, d. h. in der Außerzeitlichkeit liegend, ſtatuirt werden. — Das Wahre an dieſen Beſtimmungen iſt leicht zu finden. So vor allem: daß die Zeit als Form creatürlicher Thätigkeit, allerdings vom Leben des Abſoluten nicht prädicirt werden dürfe. Aber daraus folgt noch nicht: daß die Zeit als Form des Abſoluten ſchlechthin negirt werden müſſe; ſo lang noch von einem Werden im Leben des Abſoluten die Rede iſt, wie in dieſer Theorie.

Das Wahre dagegen in der Anſicht vom Geiſte als abſoluter und creatürlicher Monade iſt die Wahrheit vom viereckigen Zirkel oder vom hölzernen Eiſen. Denn ein Abſolutes kann der creatürliche Geiſt nur ſeyn in Bezug auf den ewigen Gedanken Gottes von Etwas, was nicht wie Gott ſchlechthinniges Seyn iſt, und doch von ſeinem Willen ins Seyn überſetzt worden iſt. Der Heraustritt aber eines Seyns aus Gott, bei weſentlicher Identität beider, macht jenes keineswegs zur Creatur; ſonſt könnte der Verfaſſer das ewige Du Gottes als vorweltlichen Gegenſtand ſeiner ewigen Liebe gleichfalls die erſtgeborne Perſon aller perſönlichen Creaturen

nennen; was er aber nicht gethan, vielleicht nach dem bekannten: Deus non potest creare Deum, was aber weiland das creare deos minorum gentium nicht ausſchloß.

Das Quantitätsverhältniß aber (d. h. das Plus oder Minus im Inhalte deſſen, was Gott aus ſeiner abſoluten Weſenheit entlaſſen hatte) kann nie zum Prädikate der Creatürlichkeit berechtigen, weil dieſe Art von Diremtion ſich auf's Abſolute gar nicht anwenden läßt, da ſie ausſchlüßlich nur dem Principe des Naturlebens zukömmt.

Aus dieſer Amalgamirung incompatibler Gedanken (wie der vom Abſoluten und Creatürlichen in der Idee vom Geiſte) iſt noch ein anderer Uebelſtand in dieſer Theorie erklärlich, und hiemit ſtehen wir bei ihrer Anſicht von einer Entwicklung der außerzeitlichen Selbſtentſcheidung in der Zeiträumlichkeit (Leiblichkeit des Geiſtes). Es hat dieſe Anſicht für die erſte Betrachtung viel Annehmbares darin: daß ſie den Geiſt durch das erſte Reſultat ſeiner jenſeitigen Selbſtbegründung nicht tyranniſirt werden läßt in ſeinem dieſſeitigen Leben, in welches ſie ihn eintreten läßt unter der Aufrechthaltung ſeiner Freithätigkeit.

Allein — dieſes ſcheinbar Annehmbare verträgt ſich nicht bei genauer Unterſuchung mit der Anſicht vom reinen Geiſte als einem creatürlichen; wohl aber mit der vom menſchlichen Geiſte, vorausgeſetzt: daß der Menſch als Syntheſe von Geiſtes- und Naturleben aufgefaßt wird.

Nur hier gibt es eine Entwicklung des Urmenſchen zu einer Gattung und in dieſer Gattung einen Antheil an dem Doppelgeſchicke desſelben, am Fluche des Abfalls und am Segen der Erlöſung durch einen zweiten Stammvater für jedes Exemplar derſelben (ſowohl nach ſeiner geiſtigen als phyſiſchen Seite) und dieß alles nur in Folge des Antheils den der Geiſt des Menſchen an dem Leben der Natur und dieſe an dem Leben des Geiſtes hat kraft der Güterge-

meinſchaft beider, als Coefficienten dieſes Vereinweſens — Menſch genannt.

Allein ſelbſt hier (in der Menſchenwelt) fällt die ſittliche Entwicklung nicht ſo aus, wie ſie dieſe Theorie will. Es gibt nach ihr eine dreifache Anſicht von der Entwicklung, wovon die erſte eine fertige Bildung behauptet, welche von der Entwicklung nur durch eine Reihe verſchiedener äußerer Bedingungen hindurch zu führen iſt, und in welcher Entwicklung eben deßhalb das Element der Vielheit fehlt.

Die andere iſt eine Reihenfolge von Aenderungen und Neuerungen zwar, aber ohne Nexus mit dem bereits Gewordenen, weßhalb ihr auch die Einheit abgeht. In der Mitte von beiden liegt die Anſicht von einer Entwicklung als werdender Bildung, der daher auch das Element der Einheit und die Vielheit zukömmt; und welche deßhalb auch von dieſer Theorie in Anwendung gebracht wird für das Zeitleben des Geiſtes, in welchem jene Elemente zur conſervativen und progreſſiven Richtung (auch Princip? genannt) werden.

Das Selbſtbeſtimmen des Geiſtes im Jenſeits gibt ihm alſo keine fertige Bildung. Dieſes Axiom aber iſt falſch in ſeiner unbedingten Ausdehnung auf jede Sphäre im geiſtigen Univerſum. Denn es gibt hier allerdings eine, in der das Selbſtbeſtimmen fertige Bildung gibt, und dieſe iſt die Sphäre des reinen Geiſterreichs. Selbſtbeſtimmen aber gibt keine fertige Bildung in der Sphäre der Menſchengattung. Und ſelbſt hier iſt das unfertige und unvollendete nicht in der Weiſe vorhanden, wie im Naturleben, nämlich durch ein der Entwicklung inwohnendes Princip, das von Innen heraustreibt und ſich ſo lang fortbeſtimmt, bis ſein ganzer Inhalt offenbar geworden iſt. Sondern, wie die Syntheſe von Geiſt und Natur den Menſchen ausmacht, ſo iſt auch die Entwicklung desſelben geartet. Sie iſt fertige Bildung

für den geiſtigen Factor, in ſo fern ſie in der Entſcheidung entweder für oder gegen Gott als Schöpfer und Geſetzgeber beſteht; und ſie iſt nicht fertige Bildung, weil ſie im Leben des natürlichen Factors, Wendepunkten ausgeſetzt iſt, in denen der Geiſt im Conflicte mit der Natur, ſeine primitive Selbſtbeſtimmung eben ſo zurücknehmen als feſthalten kann. In jedem der zwei Fälle vertieft er ſich in der einmal eingeſchlagenen Richtung und ſteigert die Energie ſeines Willens zu einer zweiten Naturnothwendigkeit, in der Weiſe, wie ſie von der Theorie (nach Thomas von Aquin) angegeben wird.

Im entgegengeſetzten Sinne aber ſpricht dieſe von der Entwicklung eines Princips, welches der Geiſt von Außen in ſich aufgenommen und nun von Innen heraus treiben läßt etwa wie bei der Inoculation eines wilden Stammes durch ein edleres Blüthenauge. Auch darin könnte man noch eine Wahrheit finden, wenn es ſich bloß um die Einpflanzung eines abſoluten Princips in einen creatürlichen Factor handelte; wo dann der letztere nur die Aufgabe hätte: Sich rein paſſiv oder quietiſtiſch zu verhalten, um die Gnade allein wirken zu laſſen. Allein abſolute Embrione, was können ſie nach ihrer jenſeitigen Urentſcheidung in der dießſeitigen Leiblichkeit anderes wollen und thun, als dieß: jene unter allen Verhältniſſen in Zeit und Raum, immerdar zu affirmiren und ſo in ihr ſich ſelber zu feſtigen?

Allein — da die Theorie das Verhältniß der Gottheit zur Geiſterwelt ſchon unter dem Typus des Naturlebens aufgefaßt hatte (Geiſter ſind die tiefſten Beſonderungen der höchſten Einheit); ſo mußte jener auch in der zeitlichen Entwicklung ſeinem Naturcharakter gemäß zum Abſchluſſe kommen (verſteht ſich, ſo weit ſich dieſer mit der Freiheit des Geiſtes verträgt); daher denn auch die entgegengeſetzte Charakteriſtik über Ihn ſich erklärt, wenn nämlich (nach S. 79) bald der conſervativen Richtung in den Thatenreihen aus der Ur-

entſcheidung, bald der progreſſiven Richtung das entſcheidende Uebergewicht beigelegt, und Er dort eben ſo zum negativen, wie hier zum poſitiven Factor der Entwicklung erhoben wird. Als dieſer Poſitive aber muß der Geiſt ſich doch ſtets geltend machen, ſo lang Er aus der wirklichen Verabfolgung der einzelnen Handlungen aus ſeiner Urthat, die eigentliche Nothwendigkeit ausſchlüßt; was er nur vermag, wenn er als eigentliche Freiheit in jener Verabfolgung eingeſchloſſen liegt.

Obiger Gedanke vom Geiſte als creatürlichem Abſoluten und abſoluter Creatur erſtreckt ſeinen Einfluß auch auf die Sünde in ihrer Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit. Wir haben gehört: „daß das Böſe ein begriffenes ſey, in ſo fern Es als Mögliches mit Nothwendigkeit erkannt wird; ein Unbegriffenes dagegen als Wirklichgewordenes. Wir begreifen wohl den Zuſammenhang desſelben als einer verkehrten Richtung mit ſeinem Principe (dem Willen), allein dieſes Princip iſt ſelber das Verkehrte, was nicht ſeyn ſoll; und nicht mehr zu begreifen iſt."

Es iſt aber ſchon eine Verkehrung, wenn der Wille als Princip des Böſen aufgeſtellt wird nach dem vieldeutigen Axiome: „Wille iſt Urſeyn" in dem Sinne: daß entweder das Urſeyn ſich zum Willen verhält, wie das Prädikat zum Subjecte (ſtatt umgekehrt, das Urſeyn als die reale Vorausſetzung für die Momente ſeiner Differenzirung gelten zu laſſen); oder daß der Wille als ſchlechthin identiſch mit dem Urſeyn behauptet werde (ſtatt umgekehrt das letztere zur Cauſalität und damit zum Principe und Subjecte ſeiner eigenen Unterſchiede zu erheben). Die zwei Offenbarungen, [wovon die urſprüngliche das Selbſtbewußtſeyn, die ſpätere (als Selbſtbeſtimmung) vorzugsweiſe bloß der Wille genannt wird, da keine von beiden ohne Willen zu Stande kömmt] können allerdings in Gegenſatz und Widerſpruch zu einander treten, da

der Inhalt der erſten zur Forderung und zum nächſten Zwecke für die zweite wird.

Allein der Widerſpruch iſt kein vollendeter und deßhalb auch nicht von der Art: daß durch ihn das Princip als ſolches in ſich ſelber verkehrt würde. Dieſer Fall wäre nur dann, wenn das Princip in beiden Offenbarungen in jeder Beziehung daſſelbe geweſen, d. h. wenn die erſte ebenſo eine ſelbſtbewußte Selbſtbeſtimmung geweſen wie die zweite; oder umgekehrt, die zweite ebenſo eine Selbſtbeſtimmung ohne Bewußtſeyn wie die erſte geweſen wäre. Dort wie hier könnte der Widerſpruch im freien Geiſte ſo wenig als in Gott ſelber eintreten, deſſen Offenbarungen nie in Widerſpruch zu einander treten, da in jeder das abſolute Princip ſich durch ſich allein dazu beſtimmt hat. Mit andern Worten läßt ſich ſagen: daß das freie Princip ſich in ſeiner Selbſtbeſtimmung ſubjectiv zwar vollenden könne, ohne ſich hiemit zugleich objectiv, (d. h. in Bezug auf die Forderung im Inhalte der früheren Beſtimmtheit im Selbſtbewußtſeyn und hiemit auf ſeine nächſte Zweckbeſtimmung) zu vollenden. — Die Negativität in der Selbſtaffirmation eines creatürlichen Princips muß für dieſes in Bezug auf das abſolute Princip nothwendig zur Folge haben: daß das Verhältniß zwiſchen Gott und dem Geiſte kraft jener Selbſtbeſtimmung, von Gott ſelber negirt wird als ein Verhältniß, das ſo wenig in ſeiner ewigen Anſchauung von der freien Creatur als in dem Bewußtſeyn dieſer von Ihr ſelber begründet iſt. Aber ſelbſt dieſe Negation von Seite Gottes erſtreckt ſich nicht bis auf das Princip, in welchem Falle Gott die Creatur ſubſtanziell vernichten müßte. Dieſe aber ſteht und beſteht als objectiver Widerſpruch ſowohl mit Sich als mit Gotte im Weltganzen fort; und das Böſe iſt demnach in ſeiner Wirklichkeit (was allerdings die Hauptſache iſt) kein Unbegriffenes, wenn jenes als ſubjective Offenbarung der Creatur betrachtet

wird, da dieſe nicht nothwendig die objective zugleich ſeyn muß. Unbegreiflich wird das Böſe erſt, wenn die Creatur zugleich als abſolutes Princip feſtgehalten wird, und zwar unbegreiflich in doppelter Hinſicht.

Einmal nämlich, weil die Frage unbeantwortet bleibt: Wie ein weſentlich Göttliches von Gotte — in der Zeit, oder außer ihr, abfallen könne, (gar in dem Falle, wenn das Realprincip des böſen Willens, der Geiſt, durch Beſonderung aus dem abſoluten Principe herausgetreten gedacht wird.)

Das anderemal aber iſt nicht ſowohl die Entſtehung als vielmehr der Fortbeſtand des Böſen das Unbegreifliche, ſo lang nämlich nicht dargethan wird: Warum das Einzelweſen in momentaner Centrifugenz ſeiner Willkür, nicht endlich einmal wieder von der Centripetalkraft des Allgemeinen ergriffen, und ſo wieder in die Bewegung um dieſes gemeinſame Weltcentrum zurückgeführt werden könne.

Man hat nun jene erſte Frage freilich damit zu beantworten gemeint: daß man ſchon die ſogenannte Weltſchöpfung als einen Abfall Gottes von Ihm ſelber aufgeſtellt hat, in welchem zugleich die Befugniß und die Macht zum Abfalle des Einzelweſen von Gott liege. Allein man hat darin zugleich den theoretiſchen Gegenſatz, in welchem Gott in ſeiner Uroffenbarung zu ſich ſelber tritt, als einen ethiſchen Widerſpruch behandelt; dieſen aber auch zugleich in einen bloß theoretiſchen verkehrt, d. h. als ſolchen negirt, ſtatt ihn als Räthſel zu löſen. Ein Mißgriff, der in der Speculation nicht ſelten als ein Kunſtgriff honorirt wird. Dieſem Uebelſtande hat die neue Theorie nun zwar entgehen wollen durch die Monadiſirung des Abſoluten, d. h. durch Entlaſſung der perſönlichen Weſen aus Ihm, ohne den Gattungstypus des Naturlebens beizubehalten. Allein ſie iſt dabei in eine andere Schlinge gerathen. Denn jetzt fällt zwar die Sünde der Selbſtſucht

weg, nicht aber die Selbſtſucht als ſolche, die jetzt allerdings erklärlich iſt, nicht aber als Sünde.

Der Satan iſt jetzt kein Affe Gottes mehr, da Er als ein abſolutes Princip ſich um ſeine Axe drehen muß, wenn Er ſich in ſeiner Göttlichkeit (die von der Ableitung gar nicht beeinträchtigt werden kann) offenbaren ſoll. Es iſt auch von ihm keine Anmaßung mehr: Auf ſeine Weiſe eine Causa Sui zu ſeyn wie Gott ſelber, d. h. ſchlechtweg von Sich anzufangen; was auch um ſo weniger ihm von Gott imputirt werden kann; da es ihm dabei nicht einfällt: Seine Abſtammung aus dem Abſoluten zu negiren und ſich zum Urſeyn hinaufzulügen. Er will bloß als Fixſtern im geiſtigen Univerſum leben, ohne Einwendung gegen Jene ſeines Gleichen, die als Doppelſterne oder gar als Planeten ihr Daſeyn ordnen wollen.

Sollte der Satan überdieß mit der neuen Theorie die Einſicht in das Leben des Abſoluten theilen: daß nämlich das Letztere (hätte Es nur gewollt) auch Sich in Sich hätte fixiren, und darin ſich als „die ſchweigende Tiefe eines Negativ-Abſoluten" hätte behaupten können; ſo ſieht er in jener Möglichkeit des reinen Willens ſowohl das Ideal als die Aufforderung, daſſelbe zu realiſiren und ſo ſelbſt die Sphäre der (ſogenannten) Creatürlichkeit um eine Form des göttlichen Lebens zu bereichern.

Obige Anſicht vom Geiſte hindert übrigens die neue Theorie keineswegs: Sich nicht bloß gegen den Pantheismus der Gegenwart aufzulehnen; ſondern ſich auch als die wahre Mitte zwiſchen zwei Extremen aufzuſtellen, wovon das Eine von der alten Theologie repräſentirt wird, welche die Simplicitas essentiae divinae zu abſtract feſthielt, als daß ſie dieſelbe mit einer Vielheit von Beſtimmtheiten (Eigenſchaften) verträglich gefunden hätte; das andere Extrem aber die moderne Theologie in Schutz nimmt in der Meinung: daß nur der Pantheismus den abſtracten Theismus überwinden könne, weil nur er eine Totalität von Beſtimmungen im

Abſoluten zu Wege bringe. Dagegen nun äußert ſich die neue Lehre (S. 156): „Gott kömmt nicht erſt durch den Uebergang in die Welt zur Beſtimmtheit. Seine Macht liegt nicht in der Nothwendigkeit des Fortſchrittes vom abſtract Einen durch das Viele zum concret Einen. Gott iſt das Leben (die Einheit des Mannigfaltigen). Er hat alſo die Fülle des Seyns (den Reichthum poſitiver Beſtimmungen) in Sich ſelber, und bedarf daher der Welt nicht, um der ewig Lebendige zu ſeyn. So nur wird der Pantheismus überwunden." — — Es iſt nichts ſeltenes in der Speculation: daß der bloße Formwechſel, d. h. eine neue Häutung des alten Proteus, als eine Ueberwindung ausgepoſaunt wird; wer kennt z. B. nicht den Machtſpruch der herbartiſchen Schule: „Entweder Monadismus oder Pantheismus, ein Drittes gibt es nicht."

In ſolchen Fällen aber, wenn noch von einem Verdienſte des Neuen vor dem Alten die Rede ſeyn ſoll, wird es ſich doch um eine Ausmittlung des Vorzugs des Einen oder des Andern handeln.

Wenn nun Gottes Macht nicht in der Nothwendigkeit des Fortſchrittes liegen kann, wie wir gehört; wird ſie etwa in der Zufälligkeit oder Willkür desſelben liegen?

Oder vielleicht darin: daß dieſer Fortſchritt der abſoluten Freiheit doch kein rückläufiger, d. h. kein Kreislauf im Leben des Abſoluten ſey? Dieſer Art von Bewegung aber kann die neue Theorie ſchlechterdings nicht entgehen, da die Bewegung, für die ſie entſteht, doch immer ein Vorwärtsſchreiten iſt von dem vollen Indeterminirtſeyn (als abſtracter Einheit) zur Beſtimmtheit in unendlicher Fülle; bei welcher aber die Bewegung nicht ſtehen bleiben kann, weil jene Fülle doch wieder auf die Einheit, von der ſie ausgegangen, bezogen werden muß, wenn das ſich ſelbſt beſtimmende Weſen zum perſönlichen ſich erheben will.

Dieß Zurückbeziehen aber, was iſt es anders, als das angefeindete Sichzurücknehmen des Princips aus ſeiner Selbſtoffenbarung, wodurch ſich das Princip erſt zum Subjecte ſeiner eigenen Objectivirung gegenüber macht?

Dieſer Kreislauf befindet ſich in der neuen Lehre allerdings nur in Gott ſelber vor, und nicht in der Welt; allein auch im modernen Pantheismus gehört die ſogenannte Welt (als Inbegriff von Beſtimmungen abſoluter Freiheit) eben ſo zu Gott, wie jener Reichthum poſitiver Beſtimmungen. — Doch laſſen wir ihr dieſe Unterſcheidung gelten, und mit dieſer zugleich den Vorzug: daß ſie Gottes Perſönlichkeit nicht von der Weltwerdung abhängig erklärt; ſondern ihm dieſelbe vór und ohne Welt vindicirt (und überdieß ohne Nothwendigkeit, ſondern durch ſogenannte abſolute Freiheit der Bewegung).

Dieſe Perſönlichkeit wird ſodann von ihr eine abſolute genannt — theils weil Gott die Bedingungen dazu bloß in Ihm ſelber, und nicht in einem Andern hat; theils weil der Inhalt ſeines Selbſtbewußtſeyns unendliche — ſich ſelbſt genügende — Totalität iſt.

Was nun den erſten Grund jener Abſolutheit betrifft; ſo wird jenes Andere zwar nicht auf die Welt; dafür aber vielleicht auf eine zweite Perſon in Gott bezogen, zufolge der Aeußerung (S. 163: „Daß der Dreieinigkeitsbegriff nicht die Bedingung zur göttlichen Perſönlichkeit liefere" und einer andern: „Wenn mit dieſem Andern bei Gott Ernſt gemacht wird; ſo iſt er nicht mehr abſolut. Denn bedarf er einer andern Weſenheit, um das zu ſeyn, was er ſeinem Weſen nach iſt (perſönlich); ſo iſt er bedingt (ja ſogar zeitlich bedingt, wenn dieſes Andere in der Zeit ſich entwickelt (wie die Welt)."

Dieſer Anſicht der neuen Gotteslehre von der Bedingtheit des Unbedingten läßt ſich die Neuheit wahrlich nicht ſtreitig machen; daher möge ſie ſich über unſer Bedenken nicht

wundern in der Frage: Ob denn jene Bedingtheit noch Statt finde, wenn jenes Andere in allem Ernſte — Gott ſelber iſt, d. h. ob Abhängigkeit des Unbedingten vom Unbedingten eine Bedingtheit zu nennen ſey?

Iſt ſie es aber; nun ſo hängt ja auch in der neuen Lehre die Perſönlichkeit des Unbedingten von der Unendlichkeit ſeiner Selbſtbeſtimmungen ab, ohne welcher Es ein negatives Abſolute, ohne alle Perſönlichkeit wäre. Dieſe Abhängigkeit kann Gotte in der neuen Lehre um ſo weniger erlaſſen werden, als dieſe jenen Inhalt des göttlichen Selbſtbewußtſeyns deßhalb abhängig von der Selbſtbeſtimmung Gottes erklärt, weil jener ſonſt ein gegebener ſeyn müßte, dieſer aber den Begriff Gottes geradezu negiren würde in der Frage: „Woher jener, d. h. von wem er gegeben ſey? Das Weſen Gottes aber iſt ſchlechthin Gottes That. Das Außereinander von Urſache und Wirkung (Beſtimmenden und Beſtimmten) iſt in Gott ganz aufgehoben.“ S. 171.

Sehr wahr! aber eben ſo wahr iſt es: daß ein nicht gegebener Inhalt ein geſetzter oder vermittelter ſey; und daß der geſetzte nicht bloß ein Setzendes; ſondern nach der neuen Lehre ſogar ein Unbeſtimmtes vorausſetze, das aber dieſe ſeine Unbeſtimmtheit durch ſich ſelber (als Willen) aufgehoben habe.

Und da zu dieſer Aufhebung (Negation) des Unbeſtimmten eben nichts anders, als das Unbeſtimmte ſelber als ſich beſtimmend erforderlich war; ſo iſt auch jene Vorausſetzung des Unbeſtimmten als eine immerdar aufgehobene, mithin als leere Vorausſetzung (in der Sphäre des Abſoluten) zu denken; ein Umſtand, auf welchen die neue Theorie ganz vergeſſen haben muß, ſonſt würde ihr nie das ſchmachvolle Wort über die Zunge gefahren ſeyn: „daß der wollende Gott ſich auch als ein negatives Abſolute hätte wollen können.“ Kurz: iſt Gottes Weſen Gottes That; ſo iſt

Jenes auch das Produkt ſeiner Selbſtvermittlung, und Gottes Weſen iſt abhängig von Gottes Seyn — ſeine Selbſtbeſtimmtheit von ſeiner Selbſtbeſtimmung als einer aufgehobenen Unbeſtimmtheit.

Was nun den zweiten Grund betrifft; ſo muß dagegen vor allem die Gleichſetzung gerügt werden zwiſchen Unendlichkeit und Genügſamkeit des Inhalts. Wie kann eine Totalität (von der es heißt: Sie habe ihr Centrum ubique und ihre Peripherie nusquam) eine ſich genügende genannt werden, ſo lang man ſich ſelber verſteht; was der vor allem ſich nicht zu Schulden kommen laſſen ſollte, der den ernſten Wahrheitſinn des Proteſtantismus im Gegenſatze zur mittelalterlichen Phantaſei zu loben weiß. S. 183.

Derlei Totalitäten hat ſchon die Hegel'ſche Schule mit Recht ſchlechte Unendlichkeiten genannt, ein Vorwurf, den ſich die neue Lehre nicht vom Halſe geſchafft in der Widerlegung des Einwurfs (daß Unendlichkeit identiſch mit Unbeſtimmtheit) mit den Worten: „daß das Indefinitum (Unbeſtimmtes) wohl zu unterſcheiden ſey von Infinitum (Endloſen)." Sehr wahr! aber worin liegt der Unterſchied? das Unbeſtimmte iſt etwas noch nicht Fertiges, und das Infinitum wird nie ein Fertiges, iſt daher immer ein relatives Indefinitum.

Auch iſt zwiſchen einem Prozeſſe mit Schluß und einem mit Abſchluß zu unterſcheiden.

Denn jener kann wieder eintreten nach einſtweiligem Schluſſe und von Vorn anfangen, um mit einem höhern Reſultate zu endigen, wenn dieſes auch nie ein letztes ſeyn ſollte. Dieſer dagegen hat weder Schluß noch Abſchluß; ja eben ſo leicht weder Anfang noch Ende. — So viel über die Abſolutheit der Perſönlichkeit Gottes, in der die neue Lehre nichts als die alte Lehre von der Aſeität und Vaterſchaft Gottes ohne Sohn und Geiſt mit neuem Unverſtande wieder erneuert hat, der aber dießmal vorzüglich darin beſteht: daß

dieſe Perſönlichkeit [die bei all' ihrer Abſolutheit doch nur eine einfache (simplex) iſt] von der des creatürlich-abſoluten Geiſtes (ja von der Welt überhaupt) nur quantitativ nicht aber qualitativ verſchieden iſt.

Dieſer Unterſchied wird ſich zunächſt darin offenbaren: daß die Weſensfülle des creatürlich-abſoluten Geiſtes keine unendliche, ſondern bloß eine endliche iſt.

Sodann darin: daß das Verhältniß der einzelnen Elemente in dem Weſensinhalte beider Factoren ſich anders geſtaltet. So heißt es S. 166: „die innere Einheit Gottes iſt eine ſpecifiſch höhere" als die Welt. „Gott iſt der Unendliche, weil die Weſensfülle in Ihm — Harmonie iſt, in welcher ein Element das andere nicht negirt, ſondern beſtätigt; in der Welt dagegen iſt jedes Einzelweſen nur dadurch: daß dieſes ein Anderes aus der Sphäre ſeiner Exiſtenz ausſchlüßt."

Sonderbares Raiſonnement! Jedes Ding in der Welt ſchlüßt freilich das Andere eben ſo real von ſich aus, als es dasſelbe wieder formal affirmirt, d. h. für ſich fordert, ſey es nun als Voraus- oder Nachſetzung.

Aber das einzelne Ding iſt eben nicht die Welt, welche der Inbegriff aller jener ſich gegenſeitig ausſchlüßenden und ſich begehrenden Dinge iſt. Ein ſolcher Inbegriff iſt aber auch Gott, deſſen Einheit ja die Vielheit ſelber von der neuen Theorie genannt wird. Deßhalb werden ſich auch in Ihm die poſitiven Selbſtbeſtimmungen als ſolche — real aus- und formal einſchlüßen; Er ſelber aber die reale und formale Einheit von ihnen Allen ſeyn, indem Er ſie alle eben ſo auf ſich formal beziehen wird, wie ſie aus Ihm real ausgegangen ſind.

Ohne jene formale Excluſivität ließe ſich gar nicht begreifen, wie die Theorie S. 166 ſagen könnte;

„Auch in Gott liegt ein Moment der Negation und Endlichkeit. Dieſes iſt ſogar die nothwendige Vorausſetzung für das Hervorbringen einer Welt des Endlichen, in welcher der

Unterſchied ſich zur Verſchiedenheit von Weſenheiten verhärtet hat.“ Es ſcheint ſogar: als hätte es vor der Weltſchöpfung, in Gott Unterſchiede gegeben, die ſich nicht in Harmonie mit den übrigen hätten bringen laſſen, und darum ausgeſchieden worden ſeyn. Ob derlei Elemente nun die Naturkräfte, in denen Gott (wie wir gehört) unmittelbar wirkt, oder ob jene die abſoluten Embrione ſeyen, bleibt vor der Hand doch unentſchieden.

Entſchieden dagegen bleibt es: daß das Naturreich mit ſeinen Kräften, und das Geiſterreich mit ſeinen perſönlichen Weſen in collateraler Abſtammung aus Gott einander gegenüber ſtehen, als Antitheſe des Weltganzen; worin ſich das eine Glied zum andern verhält, wie das Mittel zum Zwecke, der da iſt: Selbſtvollendung der perſönlichen Weſen mittelſt der Naturindividualität. Dieſe allein ſind auch gottähnlich, indem ſie das Seyn in und aus ſich haben, während die Naturweſen ihr Seyn von Gott haben. — Liegt vielleicht hierin der Grund: daß in den letztern Gott unmittelbar, in jenen dagegen mittelbar wirkt? Da jedoch ſelbſt die perſönlichen Weſen zugleich abgeleitete Weſen genannt werden; ſo wird es vielleicht mit jenem Haben des Seyns in und aus Sich dieſelbe Bewandtniß haben, wie mit dem Seyn des göttlichen Sohnes, der (nach Johannes) von ſich ſagt: „Wie der Vater das Leben in ſich hat, ſo hat Er auch dem Sohne gegeben: das Leben in ſich zu haben.“ Dieſes Geben oder Verleihen heißt (wie wir gehört) Schaffen und dieſes wird ſowohl ein unbedingtes Bedingen, als ein freies ſich ſelbſt Mittheilen genannt. Hier iſt offenbar „dem tiefen Wahrheitsſinne des Proteſtantismus im blinden Kuhſpiele eine mittelalterliche Phantaſei in die Arme gerannt. Jener Tiefſinn ſollte eigentlich von einer Weſenstheilung Gottes reden, da außer Gott vor dem Schöpfungsakt keine andern Weſen daſeyn können; dagegen zieht er vor den Ausdruck

Weſensmittheilung, um ſich momentan aus der Schlinge zu ziehen, der Frage gegenüber: Ob er die Weltentſtehung mittelſt Diremtion des göttlichen Weſens mit dem ſittlichen Ernſte des Chriſtenthums vereinbaren könne?

Ein Freies aber wird jenes Sich Mittheilen genannt, „weil Gott auch in Sich hätte bleiben können, wenn Er gewollt; er wollte aber nicht, deßhalb: damit auch andere Weſen ſeyen, und ewiges Leben hätten in der Gemeinſchaft mit Ihm (ohne dabei anzugeben: worin dieſe Weſen andere als Gott ſeyen).

Und fürwahr! was kann ein Wille nicht Alles wollen, der ſogar wollen kann: ein negatives Abſolute zu bleiben!

Jenes Wollen: daß andere Weſen ſeyen, ſtammt auch „aus keinem Bedürfniſſe; ſondern abermal aus der Freiheit der Liebe — des Willens.“

Nun aber haben wir gehört: „daß der Urwille gewollt: daß Leben und Liebe ſey — daß ſich alſo Gott urſprünglich zur Liebe beſtimmt habe.“ Unter dieſer Vorausſetzung wäre das Wollen anderer Weſen doch ein abgeleitetes aus dem frühern Wollen; wie denn auch dieſe Weſen abgeleitete genannt werden. Ferner läßt ſich einwenden: iſt Liebe die Grundbeſtimmung des göttlichen Weſens; ſo iſt die Welt auch weſentlicher Gegenſtand der Liebe; und die Welt folgt mit Nothwendigkeit aus dem Weſen Gottes.

Dieſer Einwurf aber wird als ein federleichter weggeblaſen von dem Hauche folgender Worte: „Könnte Gott als Liebe nicht ohne Welt ſeyn; ſo müßte die abſolute Freiheit ſich ſelbſt vernichtet haben in ihrem Produkte (Welt); und Gott wäre nicht mehr der Sich ſelber Genügſame.

Er iſt aber die Liebe — ohne Welt, weil Er den allein würdigen Gegenſtand ſeiner Liebe in Sich hat — Er iſt der Dreieinige. So löſt ſich jenes Problem (der Liebe ohne Welt) durch die Idee der Trinität.“

Wahrlich! Gelobt ſey Gott der Dreieinige, der ſein geoffenbartes Wort in der Bibel nicht zu Schanden werden läßt! Ueber Kurz oder Lang zeigt ſich's immer: daß auch der Unſinn die Beſtimmung hat: den Tiefſinn, wenn er ſich aus Liebe zur Wahrheit verſtiegen, wieder auf freien Fuß zu ſtellen, wie der Engel den Kaiſer Max auf der Martinswand. Aufgeſchoben aber, heißt es ſonſt, iſt nicht aufgehoben; und dieſe Wahrheit zeigt ſich auch hier.

Iſt denn Gott wirklich der ſich ſelbſt Genügende in ſeiner Perſönlichkeit und Vaterſchaft, wenn Er eines zweiten Ichs (eines Du) bedarf? oder, wie Andere ſagen, „wenn Er ſich zur Familie entfaltet?" Warum genügt ihm denn nicht die unendliche Fülle ſeiner poſitiven Selbſtbeſtimmungen — der ewige Inhalt ſeiner erſten Perſönlichkeit? — Freilich — würde es dann eine Selbſtliebe in Gott geben, die ſich dann die creatürlichen Geiſter zum Muſter nehmen könnten, was ein gefährlicher Umſtand für eine chriſtliche Ethik wäre, die beſſer thut, wenn ſie ſich auf die Transſcendenz der Liebe des Geiſtes zu Gott fundamentirt. — Oder — Warum genügt Gotte nicht der Inbegriff aller perſönlicher Weſen? Etwa deßhalb nicht, „weil zu einem ſchlechthin würdigen Gegenſtande ſeiner Liebe — Einheit (des Weſens) und Unterſchied (der Perſonen) gehört, da ohne Einheit die Liebe ein Verhältniß zu einem andern (von Gott verſchiedenen) Weſen, nothwendig machen würde, und ohne dem Unterſchiede keine Liebe möglich iſt?"

Allein — wo iſt denn in der ganzen Theorie einmal die Rede davon: daß jene perſönlichen Weſen, ohne Weſenseinheit mit Gott — exiſtiren, oder daß zwiſchen Gott und ihnen kein Unterſchied ſtattfinde?

Die Theorie ſcheint hier ganz auf die Weisheit des Mittelalters vergeſſen zu haben, die in dieſer Klemme ſich Rath zu ſchaffen wußte. Sie ſagte: Gott kann ſich keinen

Gott erſchaffen (wohl aber Weſen, die am Weſen Gottes in abgeſtufter Rangordnung Theil nehmen, deren Inbegriff eben das Weltganze außer und neben Gott iſt). Jenes dem göttlichen Ich ganz gleiche Du wurde daher nicht durch Schöpfung (als partieller Mittheilung), ſondern durch Zeugung (als totaler Weſensmittheilung) aus Gott hervorgegangen gedacht, und daher der Sohn genannt *). Da aber die Zeugung damals als zur Naturnothwendigkeit Gottes (jetzt würde der Ausdruck Dialectik des abſoluten Princips gewählt werden) gehörig vorgeſtellt wurde; ſo mag jener alte Ausdruck die neue Theorie an die Conſequenz erinnert haben, da nach ihrer Anſicht ſich mit der abſoluten Freiheit weder eine mathematiſche noch dialectiſche Nothwendigkeit verträgt. Und fürwahr! man kann ſich bei Vertheidigung Jener auch der logiſchen Nothwendigkeit entſchlagen, wie **Figura** zeiget, denn ſie fährt fort in den Worten: „Ja ohne den göttlichen Logos ließe ſich überhaupt nicht begreifen: Wie die göttliche Liebe ſich durch und in der Welt, als eine abſolut vollkommene offenbaren konnte." Soll nun hiemit bloß geſagt ſeyn: daß Gott ſchon vor der Welt die abſolut vollkommene Liebe ſeyn müſſe, wenn Er ſich als dieſe in der Welt offenbaren wolle; ſo iſt dagegen nichts einzuwenden, gar wenn zuvor dargethan worden: daß Gott ſich in der Welt eben ſo vollkommen als Liebe, wie in der Dreieinigkeit offenbare.

Dieſen Erweis wollen wir der neuen Theorie überlaſſen, vielleicht gelingt es ihr: eine Offenbarung Gottes, in der ſich mehr Freiheit erweiſt, auch als eine von mehr Liebe anzuerkennen; und umgekehrt, eine Offenbarung mit weniger Freiheit (weil unter Einſchlag irgend einer Dialectik) zugleich als eine mit weniger Liebe anzuerkennen, und auf dieſe Weiſe zur mittelalterlichen Weisheit allmälig zurückzukehren, welche

*) Siehe die **IV.** Beilage im **I.** Theile der Vorſchule.

die Weltſchöpfung der Freiheit, die Dreieinigkeit aber der Naturnothwendigkeit Gottes zuſchrieb.

Aber auch bei dieſer Anerkennung iſt es um die weſentliche, d. h. qualitative Verſchiedenheit zwiſchen Gott und Welt geſchehen, und ſie hat wahrlich! nicht Urſache, ſich auf den Vorzug ihrer Grundanſicht vor der des modernen Pantheismus viel einzubilden. In jener denkt ſich freilich Gott nicht mehr im Menſchen, der Menſch nicht mehr in Gott, da dieſer vor und ohne aller Weltſchöpfung ſchon ſeine volle abſolute Perſönlichkeit in der unendlichen Fülle poſitiver Beſtimmungen beſitzt. Allein auch die perſönlichen Weltweſen ſind „als die tiefſten Beſonderungen der höchſten Einheit" aus der Weſenheit Gottes herausgetreten, und ihr Seyn iſt mit dem Seyn Gottes der Qualität nach identiſch, an welcher die Quantität nichts verändern kann; wo ſollten aber bei ſolcher Vorausſetzung die Thatſachen des ſittlichen Selbſtbewußtſeyns erklärbar ſeyn?

Der letzte Grund aber von dieſem Deficit iſt der gemeinſame jeder anderen pantheiſtiſchen Weltanſicht. Wer vom Selbſtbewußtſeyn (Ichheit) eine unrichtige Anſicht hegt, der hat auch keine beſſere von der Perſönlichkeit Gottes. Jene Selbſterkenntniß bleibt immer der Maßſtab für jede andere.

Es war aber von vorn herein ſchon gefehlt, als die neue Theorie, um die Perſönlichkeit des Abſoluten auszumitteln, ſich an den Begriff der Perſönlichkeit überhaupt wendete, als wenn der Gedanke von der Ichheit auf demſelben Wege eingetreten, auf dem Begriffe gebildet werden? d. h. auf dem Wege der Abſtraction des Gemeinſamen im Vielen?

„Im Begriffe der Perſönlichkeit liegt, ſagt die Theorie, daß das perſönliche Weſen Sich in Sich unterſcheidet; jedoch nicht bloß das formale Subject ſetzt ſich als Object; ſondern auf reale Weiſe wird Vieles und Unterſchiedenes auf die Einheit des Ichs im Selbſtbewußtſeyn — bezogen und als

Beſtimmung desſelben erkannt.“ Dieſe Definition iſt ſehr freigebig mit Formen als Worten, und doch kann an Realität ſo lang nicht gedacht werden, als wir nicht wiſſen: Ob mit den Ausdrücken — Einheit — Ich — Selbſtbewußtſeyn, eine und dieſelbe Sache bezeichnet wird, oder wenn nicht: ob nicht doch Veränderungen oder andere Seiten an derſelben Sache.

Es gibt alſo in der Perſönlichkeit eine doppelte Unterſcheidung: „In der formalen ſetzt ſich Subject als Object.“ Aber was iſt hier das Subject? Iſt es das Ich? Wie kömmt das Ich zur bloßen Formalität, da mit dem Worte Ich der Gedanke des Geiſtes von Ihm ſelber als Seyn (Realität) bezeichnet wird? Oder beſteht etwa die Formalität in dem tautologiſchen Satze: Ich iſt Ich, d. h. Subject = Object? Dieſer Satz iſt allerdings tautologiſch, und doch vermag nur der Geiſt, ſolche Tautologie zu ſetzen, weil er ſich als Seyendes im Gegenſatze zu ſeiner Erſcheinung erfaßt und daher jenes als ſich ſelber Gleiches anſetzt. In der realen Unterſcheidung dagegen ſind die Elemente „das Eine und das Viele.“

Iſt das Viele nun eben ſo real wie das Eine; wo bleibt die Form, als welche doch das Ich (als Sichwiſſen — Selbſtbewußtſeyn) im Gegenſatze zum Seyn (das gewußt wird) behandelt wird? Iſt aber das Eine vielleicht das Subject; was iſt dann das Viele, da dieſes hier nicht das Subject (als Object geſetzt) ſeyn kann?

Ferner — wenn das Viele auf die Einheit bezogen wird; wie läßt ſich ſagen: daß Einheit nicht ſeyn könne ohne Vielheit, da dieſe ebenfalls als Einheit angeſetzt werden kann. Iſt aber die Vielheit als die Einheit geſetzt; ſo kann dieſe auch bloß als der Inbegriff des Vielen gefaßt werden, und das Viele iſt ſodann wohl vorwärts auf eine formale; nicht aber rückwärts auf eine reale Einheit (als ihre Vorausſetzung) zu beziehen.

Daß übrigens dieſe Zurückbeziehung allein den Namen

einer Concentration verdient, in welcher das Außereinander der Lebenselemente und Zuſtände aufgehoben, iſt ganz richtig; allein es fehlt noch viel: darin allein den Unterſchied zwiſchen perſönlichen und unperſönlichen Weſen zu finden; da jene Concentration ſich ſchon in den animaliſchen Individuen als Repräſentanten der Naturſubjectivität einſtellt, die doch weſentlich verſchieden ſind von den perſönlichen Weſen in der Sphäre des Geiſterreichs; und die deßhalb noch keineswegs verſtanden ſind, wenn ſie bloß als Beſonderungen einer Einheit (ſey dieſe auch die höchſte und jene die tiefſten) behandelt werden.

Wenn wir nun auch der obigen Behauptung: „das perſönliche Weſen unterſcheidet Sich in Sich," unſere vollkommene Zuſtimmung nicht verſagen; ſo müſſen wir doch noch fragen: Worin das Unterſcheiden beſtehe? Was dasſelbe für ſeinen Eintritt zur Vorausſetzung und nach ſeinem Eintritte zum Nachſatze habe; um hiedurch uns in den Stand zu ſetzen, auszumitteln: Ob dasſelbe Unterſcheiden mit der Perſönlichkeit Gottes verträglich ſey?

Das Unterſcheiden nun des creatürlichen Geiſtes ſetzt voraus das Scheiden. In dieſem tritt Er in Gegenſatz zu Sich ſelber; aber nicht ausſchlüßlich durch ſich, weil Er von einem coexiſtenten Geiſte verſetzt wird in dieſen Gegenſatz.

Die Glieder dieſes Gegenſatzes ſind: der Geiſt als Seyend und als Erſcheinen, welches wieder zu ſeinem Inhalte gewiſſe Eigenſchaften des Seyenden hat, die erſt im Verkehre mit dem Geiſte neben und außer ihm zum Vorſchein gekommen. Auch iſt dieſe Coëxiſtenz mit andern Geiſtern nicht die einzige Bedingung ſeiner Scheidung (Differenzirung); die andere Bedingung (für den menſchlichen Geiſt) liegt in der Reife der Natur-Pſyche, mit der er zur organiſchen Einheit verbunden iſt, die den Menſchen conſtituirt.

Wir können daher mit der neuen Theorie S. 187 nicht behaupten: „daß wir nicht berechtigt ſind: die Exiſtenz anderer Ichs zur Bedingung der Selbſterfaſſung des einzelnen Ichs zu machen.“ Muß Sie doch ſelber zu jener Behauptung noch hinzufügen: „Wir hätten aber doch keinen Begriff davon: wie Es ſeiner Selbſt ſich bewußt werden könnte, ohne ſich von andern Seyn zu unterſcheiden. Dieſes Seyn jedoch könnte die Natur ſeyn, wenn es der Geiſt eines andern Individuums nicht wäre.“

Ihr Recht aber zu jener Behauptung liegt theils in der bloß vorausgeſetzten Abſolutheit des creatürlichen Geiſtes, in welcher er ſo wenig als Gott ſelber für ſeine urſprüngliche Selbſtoffenbarung auf ein coëxiſtentes Seyn angewieſen iſt, (ſelbſt in dem Falle: daß ein ſolches vorhanden wäre neben dem Abſoluten); theils in der Abſolutheit der Natur, in welcher Gott unmittelbar wirkend, angenommen wird; der Geiſt alſo im Verkehre mit der Natur, doch nicht von Etwas weſentlich von ihm verſchiedenen, differenzirt würde.“

Jene Eigenſchaften aber ſind die Receptivität und Reactivität zufolge der Reaction des Geiſtes auf innere Eindrücke, die wieder die Reception äußerer Einwirkungen für ſich vorausſetzt, ſo wie dieſe in ihrer Activität die Receptivität als Uranlage des Geiſtes.

Das eine Glied in jenem Gegenſatze iſt demnach zweigliederig, das andere dagegen das Seyn ſelbſt, an dem jene Gliederung haftet, ohne das Seyende als reale Einheit aufzuheben, denn ſonſt könnte das Seyn jene Gliederung nicht auf Sich und Sich als Einheit nicht auf jene Zweiheit beziehen. In dieſer Doppelbeziehung beſteht zugleich die Unterſcheidung des Geſchiedenen (Gegenſätzlichen) ſo wie in dieſer das Denken des Geiſtes als eines Seyenden im Erſcheinen.

Zur Folge aber hat die Unterſcheidung: Der Geiſt findet ſich in jenen Eigenſchaften als ein jetzt beſtimmtes Seyn, für

welches er aber ſich ſelbſt als ein früher Unbeſtimmtes voraus⸗ſetzen muß, weil Er ſich nicht durch Sich allein in dieſen Zu⸗ſtand verſetzt hat, ſondern verſetzt worden iſt.

Er nennt ſich daher als Unbeſtimmten das Princip, als Beſtimmten das Subject.

Als jener iſt er die reale Vorausſetzung ſeiner eigenen Erſcheinung, in ſo fern dieſe von ihm ſelber abhängt; das Subject aber iſt er im Gegenſatze zu ſeiner eigenen Objecti⸗virung, die in den genannten zwei Eigenſchaften, als Momen⸗ten ſeiner Erſcheinung (Offenbarung) mittelſt Zerſetzung ſeiner als Princips beſteht. Dieſes in ſeiner urſprünglichen Realität hat an jenem eben ſeine weſentliche Form.

Der Geiſt als Realprincip wird daher erſt zum Subjecte durch ſeine unwillkürliche (unbeabſichtigte) Objectivirung; deren Momente Er auf ſich als thätiges Princip (Cauſalität) be⸗zieht — d. h. Sich aus jener Zweiheit als Einheit zurück⸗nimmt, und dieſe mit dem Worte Ich bezeichnet.

Jene Zweiheit aber iſt die Folge davon: daß er als Princip, für ſeine Selbſtoffenbarung, nicht ausſchlüßlich auf Sich, ſondern zugleich auf fremdes Daſeyn angewieſen iſt.

Dieſe Abhängigkeit ſeiner Erſcheinung iſt ſeine Be⸗ſchränktheit, in der ſich zugleich ſeine Bedingtheit offenbaret, als Abhängigkeit Seiner als Seyns von einem nicht weiter abhängigen, d. h. ſchlechthinnigen (abſoluten) Prin⸗cipe. Denn was nicht ſchlechtweg (durch ſich) iſt, erſcheint auch nicht ſchlechtweg (durch ſich).

Beide Abhängigkeitsmomente aber faßt der Geiſt zuſam⸗men in den Gedanken von der Endlichkeit. Der Lebens⸗prozeß eines endlichen Princips (wie der Geiſt iſt) läßt ſich daher auch als ein Prozeß der Selbſtobjectivirung desſelben auffaſſen, worin Es zugleich den Gedanken von der Ichheit beſitzt, die, nach Außen hin geltend gemacht, Per⸗ſönlichkeit heißt.

Daraus iſt zugleich erſichtlich: daß der Ichgedanke, als Gedanke vom realen Seyn nicht auf dem Wege gebildet wird, auf dem der Gedanke vom Formal-Allgemeinen (der Begriff) zu Stande kömmt.

Jener wird weder gewonnen durch Abſtraction und Verbindung des Gemeinſamen in den zwei Momenten der Erſcheinung; noch durch die Zuſammenfaſſung derſelben als ſolcher, ohne etwas in beiden als nicht Gemeinſames fallen zu laſſen. Das Seyn als Unbeſtimmtes iſt wohl die gemeinſame reale Vorausſetzung für die Momente ſeiner Beſtimmtheit, in welcher Es ſeine weſentliche Form beſitzt; aber es iſt auch zugleich in jedem dieſer Momente ein Beſtimmtes auf andere Weiſe; ſo daß keineswegs in ihnen einerſeits etwas fallen gelaſſen, anderſeits etwas feſtgehalten werden müßte, um das Seyn ſowohl als unbeſtimmtes wie als beſtimmtes zu gewinnen.

Proceduren aber, die ſich in ihren Reſultaten als entgegengeſetzte gradezu ausſchlüßen, ſchlüßen auch ein gemeinſames Princip für beide aus, d. h. jede von beiden begehrt für Sich ihr eigenes cauſales Princip. Dieſes iſt für die Idee als Seynsgedanken der Geiſt ſelber; dagegen für den Begriff iſt Es zunächſt die ſinnbegabte Naturindividualität, als Coëfficient des menſchheitlichen Daſeyns, in letzter Inſtanz aber die Phyſis als Realprincip des geſammten Naturlebens.

Fragen wir uns nun, nach dieſem Excurſe auf das Leben der Phyſis: Worin die Perſönlichkeit eines abſoluten Seyns beſteht? ſo ſind wir wieder auf den Lebensprozeß desſelben als einem der Selbſtobjectivirung angewieſen. — Dieſer wird ſich aber ganz anders geſtalten ſchon deßhalb, weil ein ſchlechthinniges Seyn für ſeine Selbſtoffenbarung nur auf Sich allein angewieſen iſt. Dieſe verdient daher auch allein den Namen reiner Selbſtbeſtimmung.

Wird nun dieſe etwa darin beſtehen: daß das abſolute

Seyn Sich durch ſich zu einem receptiven und reactiven beſtimmt? Die Reaction aber auf den innern Eindruck (ſo wie ihre Vorausſetzung als Reception der Einwirkung von fremdem Daſeyn aus) würde dieſes letztere, als geſetzt vom Abſoluten, ſchon vorausſetzen, damit das Abſolute durch jenes ſeine Zerſetzung erleben könnte.

Dieſes andere Seyn müßte ferner ebenfalls ein Seyn ſchlechthin ſeyn, da nur Gleiches von Gleichem geweckt werden kann.

Unter ſolcher Vorausſetzung aber wäre nicht die Zerſetzung (Differenzirung) des primitiven Abſoluten durch das ſecundäre; ſondern die Setzung des letztern die eigentliche Offenbarung des primitiven. Dieſes hätte an dieſem ſeine eigentliche Objectivität, und würde dadurch ſchon aus einem urſprünglich unbeſtimmten Principe zu einem beſtimmten, d. h. zum Subjecte. Das abſolute Princip würde ſich nicht, wie der endliche Geiſt aus den Erſcheinungsmomenten als Seyendes finden; ſondern das Moment wäre das Princip ſelber in ſeiner Verdopplung, d. h. das Princip wäre als ſolches in Gegenſatz zu Sich ſelber getreten, ſo daß dieſe Entgegenſetzung ein vollkommener Gleichſatz wäre.

Dieſer aber würde ſich darin offenbaren: daß die zwei Factoren des Gegenſatzes ein Product ſetzten, in welchem als dritten Factor — beide ſich als Principe desſelben wiederfänden.

In dieſer Triplicirung des abſoluten Princips beſteht die Unterſcheidung desſelben nicht bloß von und in ſich, ſondern auch durch ſich — und hierin zugleich ſeine Perſönlichkeit; nicht aber in dem endloſen Reichthume poſitiver Beſtimmungen, der doch nur Armuth iſt, weil er als ein ſchlecht unendlicher nie zum Abſchluſſe, und ſo das Princip ſelber nie zur vollen Selbſtoffenbarung gelangt.

Es iſt zugleich erſichtlich: daß in jenem Prozeſſe abſoluter

Selbſtobjectivirung die urſprüngliche Selbſtbeſtimmung des Abſoluten abgeſchloſſen iſt, welches in dieſer zugleich ſein Selbſtbewußtſeyn beſitzt. Selbſtbeſtimmung und Selbſtbewußtſeyn fallen nicht wie im endlichen Geiſte außereinander, ſondern die Momente in jener ſind zugleich die Momente in dieſem.

Wenn daher die neue Theorie ſagt: „das Weſen Gottes iſt ſchlechthin ſeine That. Das Außereinander von Urſache und Wirkung (Beſtimmenden und Beſtimmten) iſt in ihm ganz aufgehoben;" ſo iſt dagegen nichts einzuwenden, wenn ſie unter dem Weſen die Subjectivität des Princips verſteht, die nur iſt, wo die Objectivität deſſelben vorhanden iſt. Mit der Aufgehobenheit aber jenes Außereinander von Urſache und Wirkung will ſich nicht eine andere Behauptung reimen: „Gott hat in Sich den Anfang des Seyns, als beſtimmungsloſe Einfachheit. Als der Ewige bringt er ohne Zeit ſich ſelber hervor als die unendliche Fülle." S. 203. Es fehlt zu jener noch der Beiſatz: daß die urſprüngliche Unbeſtimmtheit als eine immerdar aufgehobene, mithin als bloß formale, und in ſo fern leere Vorausſetzung, im Leben des Abſoluten zu denken iſt.

Die Theorie aber frägt weiter: „Wie kann ein Weſen Causa Sui ſeyn, wenn nicht dadurch: daß es ſich mit bewußtem Selbſtbeſtimmen ſelbſt hervorbringt; da ein bewußtloſer Trieb (etwa die Sehnſucht in Gott) urſprünglich ein paſſives Verhalten ſetzen würde, das ſich aber nicht als ein ſchlechthin Erſtes denken ließe, welches daher in einem zweiten urſprünglichen Weſen zu ſuchen wäre." S. 171.

Von einer Sehnſucht kann im Leben des Abſoluten allerdings keine Rede ſeyn, da jene als ein Sichſehnen und Ringen nach Selbſtbeſtimmung, das Princip derſelben als ein impotentes charakteriſirt. Was aber die Paſſivität deſſelben, als Trägers eines bewußtloſen Triebes betrifft; ſo iſt ja die beſtimmungsloſe Einfachheit ebenfalls keine Actualität zu

nennen; und doch liegt jene als Anfang des Seyns in Gott ſelber, wie wir gehört, und nicht in einem zweiten Urweſen. Wenn aber Gott mit bewußtem Selbſtbeſtimmen Sich ſelber als Weſen hervorgebracht; ſo fällt wohl das Sichſelbſtbeſtimmen mit dem Sichhervorbringen zuſammen, nicht ſo das Selbſtbewußtſeyn. Dieſes fällt vielmehr vor das Selbſtbeſtimmen und hiemit in die beſtimmungsloſe Einfachheit hinein.

Was für eine Einſicht in das Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn gehört dazu, wenn jenes oder dieſes als beſtimmungsloſe Einfachheit charakteriſirt wird? Gewiß keine beſſere als wie eine S. 167 aufgetiſcht wird: „Ohne Selbſtbeſtimmung Gottes würde es auch kein Selbſtbewußtſeyn geben, denn was könnte dieſes zuſammenfaſſen, wenn Gott nur das unterſchiedsloſe einfache Seyn wäre. Seine Perſönlichkeit beſtünde dann in dem leeren Ich = Ich."

Dieſe Stelle erinnert uns wieder an die oben angeführte formale Unterſcheidung: Subject ſetzt ſich als Object, von der wir ſchon im Vorbeigehen bemerkt haben: daß der Geiſt mit der Tautologie, die in ihr liegt, nicht beginne. Das Ich kann nur von jener Anſicht, als ein urſprünglich leeres aufgeſtellt werden, die den Ichgedanken auf dem Wege der logiſchen Abſtraction eintreten läßt, wie denn auch Hegel meint: Es ſey das geringſte, von Etwas das Seyn zu prädiciren.

Jene Stelle läßt ferner noch die Bemerkung zu: daß (nach ihr) der Charakter des Selbſtbewußtſeyns mehr in die Zuſammenfaſſung der Vielheit, als in die Unterſcheidung des Seyns in Sich zu verlegen ſey, und daß dieſe letztere eben nur die des Einen ſich beſtimmenden von der Vielheit der poſitiven Selbſtbeſtimmtheiten ſey.

Dann begreift man freilich: wie das Selbſtbewußtſeyn Gottes mit der unendlichen Vielheit ſtehe und falle; und wie ſich die trilogiſche Armuth eines Gegenſätzlichen als Gleichge-

ſetzten mit dem ſetzenden Principe als dem Pleroma poſitiver Beſtimmtheiten nicht vertrage (wiewohl dieſe von der Theorie nicht einmal nach Categorien, geſchweige mit der Ausfüllung derſelben namhaft gemacht worden ſind). Es begreift ſich ihre frühere Behauptung: daß in dem Trinitätsbegriffe nicht die Bedingung zur Perſönlichkeit (wohl aber zur Liebe) des Abſoluten zu finden ſey, die ſie mit folgenden Gründen unterſtützt (in der Note S. 180).

„Sind die drei Perſonen nur Momente (Bedingungen), aus denen die Einheit des göttlichen Selbſtbewußtſeyns hervorgeht; ſo ſind jene Perſonen keine Hypoſtaſen." Woher weiß ſie denn: daß Momente im Leben des Abſoluten nichts als bloße Momente, wie etwa im Leben einer Creatur ſeyen? Iſt etwa im Leben der Naturſubſtanz das Thierreich eben nur ein leeres Moment, ohne daß ſeine Repräſentation in den ſinnbegabten Individuen eine Hypoſtaſe wäre? Iſt nicht vielmehr das Naturleben in ſeiner Totalität der hypoſtaſirte Begriff in der Totalität ſeiner Momente ſelber?

Und wenn ſich der Prozeß der Selbſtobjectivirung im Leben des creatürlichen Geiſtes mit dem Erfaſſen ſeiner Selbſt als eines Realprincips abſchlüßt (das alſo kein bloßes Erſcheinungsdenken, aber auch noch kein unmittelbares Erfaſſen, kein Schauen des Seyns als Princip iſt); warum ſoll im Leben des Abſoluten das Princip als ſolches nicht Object und zugleich Moment ſeyn können?

Doch die Theorie fährt fort: „Iſt aber der Logos das andere Seyn, das im Gegenſatze zum Urſeyn dieſem das Bewußtſeyn Seiner ſelbſt vermittelt; ſo iſt nicht einzuſehen einerſeits: wie damit die Weſensidentität nicht aufgegeben ſey."

Hat denn der Opponent ganz vergeſſen: daß zwiſchen dem erſten und zweiten Ich Gottes (d. h. zwiſchen Gott als Subjecte und ſeinem Objecte) ebenfalls eine Weſensidentität

beſtehen muß, wenn dieſes ein Gott allein würdiger Gegenſtand, Gottes Du genannt wird? Er kann ja nicht einmal die Weſensidentität zwiſchen Gott und den göttlichen Embrionen gänzlich negirt wiſſen wollen; ſo lang er dieſe bei aller Creatürlichkeit doch als abſolute honorirt wiſſen will.

„Anderſeits iſt nicht zu begreifen: wie von hier aus das ewige Selbſtbewußtſeyn dieſes andern Seyns ſich ſolle ableiten laſſen.“

Sehr wahr! wer ſchon unfähig iſt zu capiren: wie das Princip dadurch, daß Es ſich als Princip entgegenſetzt, ein zunächſt Sich Schauendes und dann Sich Wiſſendes werden könne (vielleicht wegen der Gefahr: daß das Princip ganz Auge werden und hiemit ſich im Objecte verlieren könne, ohne Sich aus dieſem als Subiect und Cauſalität desſelben zurückzunehmen); der wird auch dieſelbe Gefahr auf das andere Seyn Gottes (auf ſein Object) übertragen; wenn es ihm auch einleuchten ſollte: daß dieſes Object, ſeinem Principe gegenüber, abermal eben ſo ein Subiect iſt, das an ſeinem Principe ſein nächſtes Object beſitzt.

Nicht viel beſſer iſt die Kritik S. 181 über die Einwendungen Lücke's gegen die Trinität ausgefallen. Eine von dieſen bemerkt: „Wo wir unterſcheiden (d. h. Verſchiedenes ſetzen), da iſt Werden und Zeit, das Abſolute aber kennt keinen immanenten Unterſchied.“

Die Kritik erwiedert: „Wo wir unterſcheiden, da iſt freilich nur die Thätigkeit des denkenden Subiectes, die in die Zeit fällt; daß es aber Unterſchiede überhaupt nur in zeitlicher Aufeinanderfolge, und außer derſelben nur ein prädicatloſes Seyn geben ſollte, das iſt gewiß kein metaphyſiſches Axiom.“

Hätte die Kritik doch der Argumentation dieſes Axiom zugeſtanden! (etwa als Corollar aus dem Axiome: kein Leben ohne Zeit- und Raumform.) Sie hätte dabei immer noch

betheuern können; daß jenes nicht in die Metaphyſik des Monadismus paſſe, der das Werden eben ſo, wie der Monismus ſein Antipode das Seyn negirt, weil dieſer Es nur als Werden, d. h. als Seyn = Nichts, denkt, und in dieſem Werden das ewige Selbſtbeſtimmen bes abſoluten Seyns allein begreiflich findet.

Die andere Einwendung Lücke's bemerkt: Gott als abſoluter Geiſt muß gedacht werden mit unendlicher Mannigfaltigkeit, dieſe auch als Selbſtbeſtimmungen genommen; aber doch nur in Beziehung auf eine Welt, worin ſie erſt wahrhaft reale ſeyen, anders iſt der Gefahr des Pantheismus nicht zu entgehen." Dagegen bemerkt die Kritik: „dann iſt Gott an ſich (d. h. ohne Welt) die unterſchiedsloſe und doch reale Einheit. Woher aber dann die Realität derſelben, wenn in der Einheit doch nichts geeinet ſey?" Sonderbar! Beide Kämpen wollen ſich den Pantheismus wenigſtens drei Schritte vom Leibe halten; und ſiehe da! ehe ſie ſich deſſen verſehen, tritt dieſer ihnen auf die Füſſe mit Hühneraugen, ſtatt umgekehrt, in welchem Falle er ihnen weit vom Halſe bleiben würde.

Lücke will unter den Selbſtbeſtimmungen nur bloß formale, d. h. Denkbeſtimmungen verſtanden wiſſen (als ob der Wille Gottes in ihnen und hiemit zugleich ihre Realität hievon ausgeſchloſſen werden könnte). Die Realiſirung derſelben wäre ſodann ein eigener Willensakt, wodurch erſt die Welt als Etwas außer jenen Denkbeſtimmungen, die innerhalb Gottes Intelligenz ſtehen, geſetzt würde. Allein hiemit iſt der Pantheismus noch nicht vermieden; ſo lang vorausgeſetzt, wird: daß Gott als Gott nichts als ſich ſelber denken könne. Die in die Realität aus der Formalität überſetzten Denkbeſtimmungen können doch nur als abſolute Weſenheiten gedacht werden.

An jene Vorausſetzung müßte ſich nothwendig noch eine andere anſchlüßen, der zufolge Gott auch das Gegentheil Seiner ſelbſt (ſein Nichtich) ſich denkt, das als Negation

der Abſolutheit allerdings eine Formalität ohne Realität iſt, und in dieſe erſt durch den Willen Gottes überſetzt werden kann.

Nach Müller dagegen kömmt Gott erſt zur Realität durch das Mannigfaltige, das da geeinet werden ſoll. Woher hat denn Jenes ſeine Realität genommen?

Doch gewiß vom Principe, das ein Reales ſeyn muß, da Es in jener Mannigfaltigkeit doch nur ſeine urſprüngliche Unbeſtimmtheit aufgehoben, und ſo ſich nur die weſentliche Form, nicht aber das Weſen (die Realität) gegeben hat.

Freilich kann die Kritik noch dagegen einwenden: wenn Gott ſchon urſprünglich Seyn und Reales wäre; wie käme Er dazu: Sich dasſelbe erſt zu geben? und wie wäre die alte chriſtliche Metaphyſik je auf den Gedanken gekommen: daß Gott die Causa Sui d. h. Aſeität ſey? Da die Antwort hierauf ſchon in der 2. Auflage unſerer Vorſchule *) vorliegt; ſo können wir ſie uns hier erſparen, um auf ein Wichtigeres überzugehen.

Dieſes iſt ſchlüßlich nichts Geringeres, als das zweite Fundament für die Idee einer außerzeitlichen Exiſtenz der Perſon (mit welchem ſich das IV. Buch beſchäftigt). Bisher hat ſich nämlich dieſe Idee als das Reſultat ergeben aus dem Begriffe der Freiheit als abſoluter Selbſtbeſtimmung und zwar in folgenden Momenten: der Menſch kann in Folge jener die Sünde nur Sich (nicht Gotte) als Urheber zuſchreiben.

Die Wurzel jener Selbſtbeſtimmung (zum Guten und Böſen) aber muß in der zeitloſen Region des Intelligibeln liegen; da in der Region der Zeitlichkeit jene Selbſtbeſtimmung nie als eine abſolute (vorausſetzungsloſe) vorkommen kann.

Dieſelbe Idee ergibt ſich nebſtdem noch aus dem Widerſpruche gewiſſer Thatſachen des Bewußtſeyns (womit ſich eben das folgende IV. Buch beſchäftigt); in ſo fern nämlich

---

*) Siehe daſelbſt die IV. Beilage I. Bandes über Maret und St. Thomas.

jener Widerſpruch nur gelöſt werden kann, unter Vorausſetzung jener Idee. Solch eine Thatſache iſt

α. die Sünde als Etwas Allgemeines, weil ſie als eingewurzelt in der Menſchennatur erſcheint.

β. Daß ſie als angeborne Sündhaftigkeit unauflöslich mit der Schuld verknüpft iſt, weil ſie jeden einer wirklichen Sünde ſchuldig macht.

Der Widerſpruch liegt demnach zwiſchen der Allgemeinheit der Sünde und dem Urſprunge derſelben aus der Selbſtentſcheidung des perſönlichen Willens, kurz: zwiſchen dem allgemeinen Sündigſeyn und der perſönlichen Verſchuldung des Einzelnen. Die Löſung desſelben aber ſoll nur möglich ſeyn (nach der Anſicht des Verfaſſers), wenn jener Hang zum Böſen wie er als ein eingewurzelter (angeborner) in jedem Einzelnen; ſo auch als ein von jedem ſich ſelbſt zugezogener dargethan werden könnte. Auch ſey dieſe Löſung auf verſchiedene Weiſe bereits verſucht worden; aber auch immer mißrathen, weil jene Idee dabei nicht in Anwendung gebracht worden ſey.

Als der gelungenſte Verſuch wird jener namhaft gemacht, der von jener Theorie in der altproteſtantiſchen Dogmatik ausgegangen, die eine unmittelbare Theilnahme aller Menſchen an der Sünde Adams ſtatuirte (ſie wird die myſtiſch-realiſtiſche genannt).

Das Umſtändlichere darüber iſt folgendes S. 442. Der ſchwere Anſtoß, den das ſittliche Bewußtſeyn an dem Dogma von der Erbſünde nimmt, beruht darauf: daß, nach ihm, die Nachkommen Adams durch eine fremde Sünde ſchuldig und ſtrafwürdig werden ſollen; wogegen das ſittliche Bewußtſeyn immer den pelagianiſchen Grundſatz geltend machen wird: **Deus, qui propria peccata remittit, aliena non imputat.**

Jener Anſtoß ſoll nun bloß dadurch gehoben werden: daß hinter dem Alienum (das in die äußere Erſcheinung fällt)

ein proprium (als verborgene Wahrheit von jener) aufgezeigt werde; alſo durch den Nachweis: daß Adams Wille (der das Verderben der Natur herbeigeführt, welches nun aller wirklichen Sünde in ſeinen Nachkommen vorangeht) zugleich unſer Wille; daß mithin unſer Wille nur von unſerer Selbſtbeſtimmung abhängt. Iſt dieß nachgewieſen; ſo iſt auch die Nothwendigkeit dargethan: dieſes Naturverderben, mit ſeinen Folgen, unmittelbar zugleich als Schuld aller Derer, an denen es haftet, zu betrachten; da ſittliche Zuſtände und Handlungen aus einer imputabeln That entſprungen, ſelbſt unter die Zurechnung fallen. Zunächſt erſcheint es freilich als Etwas Unglaubliches: daß an Adams Falle alle ſeine natürlichen Nachkommen irgendwie Theil genommen haben ſollen.

Läßt ſich nun zeigen: daß dieß nur die Paradoxie ſey, welche jeder tiefere Zuſammenhang der Dinge für das gewöhnliche Denken hat; ſo löſen ſich alle weitern Verwicklungen des Dogma von ſelbſt.

Jene Theilnahme oder Zuſammenhang unſerer Verſchuldung mit dem Sündenfalle Adams wird ferner von derſelben Dogmatik als ein doppelter aufgeſtellt.

Als ein mittelbarer, in ſo fern alle Menſchen vom Anfang ihres Daſeyns eine Beſchaffenheit an ſich tragen, die dem göttlichen Geſetze objectiv widerſtreitet, und ſie deßhalb vor Gott ſchuldig macht. Es iſt jene Beſchaffenheit eben jenes Verderben der menſchlichen Natur, das in Folge des Urfalles der erſten Menſchen in ihnen entſtanden, und von ihnen durch Zeugung auf ihre Kinder und ſo fort, übertragen wird.

Als ein unmittelbarer, in ſo fern alle Menſchen von Gott als ſolche betrachtet werden, die ſelbſt die That begangen, durch welche Adam gefallen. (Imputatio antecedens et immediata, im Gegenſatze zur consequens et mediata.) Dieſe unmittelbare Zurechnung allein macht begreiflich: wie Angebornes zugleich Schuld ſeyn kann.

Als Bedingung aber von dieſem doppelten Zuſammenhange wird angegeben die reale und ideale Einheit des Geſchlechts mit dem Stammvater.

Dieſer iſt nämlich ſowohl das natürliche als das moraliſche Haupt des Menſchengeſchlechtes.

(Principium naturale (seminale) et totius generis principium repraesentativum, in quo et conservarentur et perderentur concessa dona et privilegia.)

Jene doppelte Einheit aller Nachkommen mit ihrem Stammvater iſt nun aber ſo nachzuweiſen: daß die Betheiligung unſers Willens an Adams Willensentſcheidung denkbar wird. Dieſes iſt aber weder durch die phyſikaliſche noch durch die juridiſche Hypotheſe geſchehen. Durch jene nicht, weil die organiſche Einheit des Menſchengeſchlechtes nicht den Begriff der Schuld herausbringt, da jene als eine phyſiſche die Perſönlichkeit, die Bedingung aller Zurechnung nicht mitumfaßt. Durch die juridiſche nicht, weil ſie nicht aufzeigen kann, die ausdrückliche Bevollmächtigung Adams durch alle übrigen Menſchen in jener großen Angelegenheit im Paradieſe, ſie mitzuvertreten; und nur in Folge jenes Nachweiſes wäre jener Auftrag der poſitive Grund für das unmittelbare Schuldigwerden Aller, das Naturverhältniß aber Adams zu den übrigen Menſchen der negative Grund. — Es iſt alſo unmöglich: durch Adams Eigenſchaft als eines Bundeshauptes den Mangel ſeiner Eigenſchaft als natürlichen Stammhauptes zu decken in Beziehung auf die unmittelbare Zurechnung des Sündenfalles.

Andere haben daher jene moraliſche Eigenſchaft Adams durch die Allwiſſenheit Gottes zu ſchützen geglaubt, in welcher Gott erkannt habe: daß Jeder an Adams Stelle eben ſo gehandelt haben würde; woraus ſie dann das göttliche Recht herleiteten: Adams Ungehorſam allen Nachkommen zuzurechnen.

Dieſe Behauptung aber erſcheint vor allem als eine völlig willkürliche und grundloſe, weil ſie unter Vorausſetzung ſteht: daß die menſchliche Natur eine urſprünglich reine geweſen, die wohl in der Freiheit des Geiſtes die Möglichkeit des Böſen, nicht aber eine Dispoſition (Sündhaftigkeit) an ſich getragen habe, und demnach die Verſuchung zum Böſen mit Leichtigkeit hätte überwinden können.

Ueberdieß aber ließe ſich nach jener Behauptung die Annahme begründen: daß Gott ohne alle Ungerechtigkeit, den einen Theil der Menſchen unmittelbar in die ewige Verdammniß, den andern eben ſo in die ewige Seligkeit hätte hineinſchafen können; weil er vorausgeſehen: daß der eine Theil ſich der Seligkeit, der andere dagegen der Verdammniß ſich würdig gemacht haben würde, wenn Er ihrem Willen die Selbſtentſcheidung zwiſchen Gutem und Böſem überlaſſen hätte. Aber wer wird für eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in dieſem Verfahren einſtehen? — So viel aus dem Berichte über die alte Geſtalt des Dogma von der Erbſünde auf proteſtantiſchem Boden, in der aber die Antinomie zwiſchen dem Momente des Ueberkommenen und dem des Selbſtverſchuldeten nichts weniger als gelöſt erſcheint.

Eine beſſere und nach ſeiner Meinung die einzige Löſung hat nun der Verfaſſer zu Stande gebracht auf folgende Weiſe.

Er glaubt nämlich: daß man die myſtiſch-realiſtiſche Theorie von der unmittelbaren Theilnahme der Nachkommen Adams an deſſen Sündenfalle nur ernſtlich beim Worte nehmen dürfe, um aus demſelben die Anerkennung eines gemeinſamen und perſönlichfreien Urfalles abzuleiten.

Jenes Wort aber ſey ein zweifaches, nämlich:

a. Alle Menſchen ſind Sünder.

b. Wo Sünde, da iſt Schuld.

Das erſte Wort ernſtlich behandelt ſoll ausſagen: daß

aus der angebornen Sündhaftigkeit in jedem (zum ſittlichen Bewußtſeyn erwachten) Menſchen, die wirklichen Sünden hervorgehen; daß aber doch nicht dieſe Allgemeinheit erklärt werden dürfe aus der Sünde als einem nothwendigen Entwicklungsmomente der Menſchennatur (weil der Begriff von Sünde das Nichtſeynſollen involvirt).

Das zweite Wort aber ſoll geſtehen: daß wenn in der Sünde die Schuld anzuerkennen, dieſe zugleich nur eine der Perſon ſeyn könne, und daß dieſe die Urheberin ſey durch abſolute Selbſtentſcheidung.

Aus beiden Geſtändniſſen ſoll ſich nun ganz ungezwungen der Schlüſſel für das fragliche Geheimniß (eines gemeinſamen und doch perſönlichfreien Urfalles) herausfinden laſſen. Es ſoll der Gedanke ſeyn von einer jenſeitigen (weil aller wirklichen Sünde vorangehenden) Sündhaftigkeit, welche, weil Schuld mit ſich führend, ihren Urſprung haben müſſe in einer ebenfalls jenſeitigen (vorzeitlichen) Selbſtentſcheidung.

Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt: daß dieſe vorzeitliche Selbſtentſcheidung, die Idee vorzeitlicher Exiſtenz (Präexiſtenz) der Perſon ſelber vorausſetzt, in deren Beſitze aber der Verfaſſer ſchon iſt (und zwar, wie wir geſehen, in Folge des empiriſchen Begriffes von der Willensfreiheit als abſoluter Selbſtbeſtimmung), die nun aber in der Speculation, von jener empiriſchen Baſis aus, zugleich als eine vorzeitliche erſchloſſen und ausgemittelt worden iſt.

Jedem Andern, der ſich vom freien Willen in ſeiner empiriſchen Bethätigung einen abweichenden Begriff gebildet, würde auch die Speculation zu einem ganz andern Reſultat führen.

Unſer Verfaſſer aber ſteht nun einmal für allemal auf dem Boden der Vorzeitlichkeit der Perſon und ihrer Selbſtentſcheidung, und es kann ſofort für ihn keine wichtigere Angelegenheit geben, als nachzuforſchen: ob ſich auch, und wie

ſich der Inhalt jener vorzeitlichen Thatſache in den dießſeitigen Thatſachen abſpiegele.

Bei dieſer Ausmittlung kann man abermal entweder vom reinen Begriffe der Willensfreiheit oder von den empiriſchen Thatſachen ausgehen.

Unſer Verfaſſer ſchlägt jenen Weg ein in der Behauptung: „daß im Begriffe des Willens ebenſo das Moment der ausſchlüßlichen Selbſtverkehrung, wie das der ausſchlüßlichen Selbſtverwirklichung liege."

Und fährt fort: „Haftete nun an dem Willen bei ſeinem Hervortritte in die Zeit, keinerlei Verkehrtheit als beharrliche Beſchaffenheit; ſo würde daraus zwar noch keine von aller Störung freie Bethätigung desſelben folgen; aber der Wille würde doch als ein leidender erſcheinen ſo lange, bis er jene ihm fremde Störung überwunden hätte „als der rechte Erlöſer des Lebens von ſeinen Banden." — „Unſere ſittliche Entwicklung würde uns zwar durch Momente des Kampfes und Zwieſpaltes führen; aber unzählige Menſchen würden frei ſeyn von Schuld und hiemit von dem Bedürfniſſe der Verſöhnung (S. 492). Dieſem Allem aber widerſpricht die Erfahrung auf's Entſchiedenſte." Wie ſo?

Dieſe zeigt uns die Sünde nicht als bloße Naturſtörung (die durch den reinen Willen noch aufgehoben werden könnte), ſondern als Abweichung des Willens ſelber; ferner: nicht als bloßes Geſchick oder Uebel; ſondern als Schuld des Einzelnen. „Jeder findet ſich in Schuld verwickelt; er findet nicht bloß in ſich ein Element der Sünde, als ein dem eigenen Willen fremdes Geſchick." Kurz: das allgemeine Weſen des natürlichen Verderbens in der Region des Geiſtes iſt die ſelbſtſüchtige Grundrichtung des Willens. In der Region der Natur aber iſt es die Störung, Unordnung der ſinnlichen Triebe und Kräfte. Dieſe iſt die reale Folge von jener; iſt Verkörperung

des geiſtigen ſündhaften Princips (der ſelbſtſüchtigen Richtung), das Böſe im Böſen iſt ſpiritualiſtiſcher Natur. Die Frage nun: wie weit der Einfluß der intelligiblen That auf die empiriſche Wirklichkeit unſers ſittlichen Wiſſens und Handelns ſich erſtrecke; muß der Verfaſſer conſequent dahin beantworten: ſie offenbart ſich ſowohl im Bewußtſeyn urſprünglicher Verſchuldung, als in dem einer urſprünglichen Störung. Denn eben dadurch: daß ein tieferes ſittliches Bewußtſeyn uns nöthigt: die Schuld als eine haftende an unſerer geſtörten Natur, und wiederum dieſe Störung als unſere Verſchuldung anzuerkennen; weiſet jenes Bewußtſeyn auf eine intelligible That zurück.

Jene Störung aber (in ſo fern ſie eine ſittliche iſt) beſteht in der Neigung der ſinnlichen Triebe: die Impulſe des Geiſtes zurückzuſtoßen und ſich zu empören gegen ſein heiliges Geſetz; und iſt daher wohl zu unterſcheiden einerſeits von dem Verderbniſſe des Willens, das in der Gebrochenheit desſelben durch den Abfall von Gott beſteht, und anderſeits an der Störung der ſinnlichen Triebe unter einander, vermög welcher der einzelne aus der Einheit mit dem Ganzen ſich loszureißen ſtrebt, um für ſich das Ganze zu ſeyn. S. 521.

Jene ſittliche Störung wird gleich andern abnormen Bildungen im leiblichen und ſeelichen Leben ebenfalls fortgepflanzt durch Zeugung, und wird ſo im gezeugten Individuum zunächſt als ſchlimme Dispoſition offenbar.

Daher iſt jene Störung auch von univerſeller Bedeutung. Denn alle Einzelweſen ſind ſich darin gleich: daß eine ſittliche Störung in dem Naturgrunde ihrer Perſönlichkeit haftet.

Jene Störung aber als eine allgemeine führt nun den Verfaſſer zurück bis an den Anfang der Geſchichte, da ſie nur hier entſtanden ſeyn könne; wenn ſie nicht zur Natur des Menſchen gehören ſolle. Hier iſt vor allem die Rede vom

Urſtande des Menſchen, der als ein dreifacher aufgeſtellt wird, nämlich

in der Idee Gottes vom Menſchen,

in der zeitloſen Exiſtenz jedes Ichs,

in dem zeitlichen Anfange ſeiner Entwicklung.

Dieſer wird angegeben als ein Zuſtand factiſcher Sündloſigkeit und ungeſtörter Harmonie des phyſiſchen und pſychiſchen Lebens. Dieſe letztere aber ſoll darin beſtehen: daß die niedern den höhern Kräften nach ihrer natürlichen Beſtimmung, willig untergeordnet, und daher ſowohl ohne Streit mit jenen, als ohne Streit untereinander nebeneinander ruhig daſtehen; wiewohl ſie ſich auf verſchiedene Objecte und Gebiete beziehen. (Dieſe ruhige Coexiſtenz der natürlichen Kräfte iſt daher auch das aequale temperamentum qualitatum corporis genannt worden).

In dieſer Lehre vom Urſtande wäre auch einer früheren Erörterung über die Urentſcheidung und ihre Grade, der beſſere Platz anzuweiſen. Jene kann nämlich (S. 497) entweder in einer offenen Empörung des geiſtigen Willens gegen den göttlichen beſtehen; oder in jener Zweideutigkeit: den Willen Gottes zwar im Allgemeinen zu wollen, ihm aber doch die Richtung der Selbſtheit auf ſich vorzuziehen. Dieſer letztere Grad ſoll allein in der menſchlichen Natur liegen; Beweis dafür liefere die Maxime in ihrem Zeitleben: im Colliſionsfalle das Intereſſe der Selbſtheit der Pflicht vorzuziehen.

Nach dieſer Mittheilung über den Urſtand ſind wir jetzt der Löſung des Geheimniſſes ſehr nahe gerückt. Es bedarf nur noch eines Aufſchlußes über die zeitliche Sündloſigkeit, und über die ungeſtörte Harmonie, weil ſich beides auf den erſten Anblick nicht wohl zu vertragen ſcheint mit dem zeitloſen Urfalle des Stammvaters, als der Vorausſetzung des Sündenfalles in der Zeit. Gibt es aber keine Sündloſigkeit in der Zeit; ſo gibt es in dieſer auch keine unge-

ſtörte Harmonie zwiſchen den niedern und höheren Kräften des Menſchen, die doch nur der Widerſchein in der Zeitlichkeit ſeyn kann von der jenſeitigen zwiſchen dem creatürlichen und göttlichen Willen. Der mitgetheilte Aufſchluß S. 521 iſt im Weſentlichen dieſer: daß der zeitloſe Urfall wohl in den Stammältern vorhanden ſey; aber nur als latenter Grund (wie er auch in der That nicht gewußt wird), der erſt dann in die Wirklichkeit trete, wenn es zur Willensentſcheidung in einer Verſuchung (d. h. im Kampfe entgegengeſetzter Antriebe) gekommen ſey.

Die ſittliche Entwicklung (im Gebiete des Empiriſchen) iſt daher nicht bloßes Erſcheinen der intelligiblen Urthat. Dieſe muß ſich erſt einen Eingang brechen in das empiriſche Daſeyn (das auch ſeine eigenen Rechte geltend macht), um ſich in actueller Wirklichkeit zu bethätigen, welche jedoch mitbeſtimmt iſt durch die freien Beſtimmungen, die ſich der Wille gibt mitten im Zeitleben.

Allein die neceſſitirende Macht in Beziehung auf die Grundrichtung der ſittlichen Entwicklung bleibt immer die intelligible Selbſtentſcheidung. Dieſe bindet von Innen die Willensbeſtimmungen im empiriſchen Daſeyn, die daher auch dem Individuum das empiriſche Bewußtſeyn der ſcheinbaren Selbſtbeſtimmung nicht rauben kann. Der eigentliche Grund aber: daß jene Nothwendigkeit ſich nicht unmittelbar realiſiren kann; liegt in dem Zuge des Geiſtes zu Gott (in Folge des geringeren Grades der Urentſcheidung) und in den Anſtalten Gottes, die jenem Zuge fördernd entgegen kommen und den Anfang des Menſchengeſchlechtes ordneten.

Es bedurfte daher einer beſondern Verſuchung, um die vorzeitliche Selbſtverkehrung aus ihrer verſchloſſenen Tiefe hervorzulocken: damit dieſe die empiriſche Entwicklung, real beſtimmend, einleite. Als aber einmal die verkehrte Willensrichtung durch die Sollicitation des Satans (den die Schrift

unter dem Symbole der Schlange aufführt) zum Durchbruche gekommen war; ſo war die unmittelbare Folge hievon für Adam: die verkehrte Ordnung der Kräfte d. h. die Neigung der ſinnlichen Triebe: die Impulſe des Geiſtes zurückzuweiſen, und ſich zu empören gegen ſein heiliges Geſetz. Und da dieſes Mißverhältniß durch die Zeugung auch auf ſeine Nachkommen überging; ſo beſteht in jener Neigung die eigentliche Erbſünde für dieſe. Und jetzt folgt das Wort, das allen Zauber löſt: „Seine Nachkommen aber ſind deßhalb vom Anfange ihres Daſeyns unter jene Folge geſtellt, weil dieſe Folge der Beſchaffenheit ihres Willens entſpricht, der jenem Anfange gleichfalls vorausgeht. Und eben dieſe Beſchaffenheit (als uranfängliche Selbſtverkehrung) läßt annehmen: daß alle Nachkommen ſo geſündigt haben würden, wie der Stammvater. Daher ſind ſie auch wie dieſer dem Tod unterworfen — zunächſt wegen der Sünde Adams — zuletzt aber wegen ihrer eigenen Urſchuld." S. 534.

Dieſe Löſung iſt gewiß eine überraſchende für Jeden, der dem Gedankengange des Verfaſſers aufmerkſam gefolgt iſt. Da es nämlich der myſtiſch-realiſtiſchen Theorie nicht gelungen war: die Urthat Adams ſammt ihren Folgen ſeiner Nachkommenſchaft dadurch unmittelbar zuzurechnen: daß ſie den Stammvater als Bundeshaupt aufſtellte, weil zu dieſer Stellung Adams im Menſchengeſchlechte einerſeits der Auftrag aller Nachkommen: ſie nämlich vor Gott zu vertreten; anderſeits aber zu dieſem Auftrage wieder die Coexiſtenz Aller mit Adam erforderlich geweſen; ſo konnte ja mit der Idee einer Präexiſtenz der Menſchengeiſter (die der Verfaſſer doch in Schutz nimmt) jenes Hinderniß ſehr leicht beſeitigt werden in der Behauptung: daß die Stammältern im Auftrage Aller für Alle gehandelt werden, und dieſen daher auch kein Unrecht (nach dem bekannten: volenti non fit injuria) widerfahren ſey.

Ja es ließe ſich ſogar von dieſem Standpunkte die

Würde Chriſti im Geſchlechte — als des zweiten Adams — rechtfertigen, unter der Vorausſetzung nämlich: daß ſein Geiſt in jener Vorzeitlichkeit der Einzige geweſen, der an jener Bevollmächtigung nicht Theil genommen, und deßhalb auch allein geeignet: der Barmherzigkeit Gottes als Werkzeug in der Wiederherſtellung des Geſchlechts zu dienen durch die Verbindung des göttlichen Logos mit dem Geiſte des Menſchenſohnes. Dieſe Rechtfertigung ließe ſich ſogar bis auf die jungfräuliche Wü.de ſeiner Mutter und ihre Unbeflecktheit ausdehnen.

Ferner — wie ſich einer oder zwei Geiſter annehmen laſſen, die von jener Auserwählung Adam's und Eva's ſich mit Entſchiedenheit fern gehalten; ſo könnte es neben ihnen auch ſolche gegeben haben, die zweideutig in der Mitte ſtehen geblieben, und von denen nach ihrem Eintritte ins Zeitleben auch nie mit Beſtimmtheit ausgeſagt werden könne: ob ſie wirkliche d. h. Thatſünder ſeyen oder nicht; die daher auch die Wiſſenſchaft berechtigen würden, dem Satze: „Alle Menſchen ſind Sünder, und deßhalb perſönlich verſchuldet" ein höheres Veto, als das bloß empiriſche: Nondum liquet, entgegenzuſetzen und auf dieſe Weiſe ſeine Verklärung zum Axiome zu verhindern.

Statt dieſer Löſung aber, was für eine iſt uns zu Theil geworden? Alle Nachkommen hätten ſich (wie wir gehört) eben ſo von der Schlange verführen laſſen, wie die Stammältern ſelber, weil jene mit derſelben Willensverkehrtheit (dieſer unmittelbaren Folge ihrer vorzeitlichen Selbſtentſcheidung) in das Zeitleben eingetreten ſind. Deßhalb geſchieht ihnen auch von Seite Gottes gar kein Unrecht, wenn ihnen zum Mittel zeitlicher Entwicklung eine Leiblichkeit aus der ihrer Stammältern durch Zeugung zu Theil wird, in deren Zerrüttung ſich die Verkehrtheit ihrer Geiſter eben ſo reflectirt, wie die ihrer Stammältern. — Ob aber gar kein Unrecht mit unterlaufe,

das iſt eine andere Frage. Könnten denn die Betheiligten nicht mit einigem Rechte fragen: warum ſoll Adams Leiblichkeit auf Uns übergehen, da wir unſern Willen nicht auf Adams Willen und ſeine Entſcheidung übertragen haben?

Sonderbar bleibt es nebſtdem, daß unſerm Theologen nicht eingefallen iſt: daß ihm an dieſer Stelle dieſelbe Einwendung gemacht werden müſſe, wie er ſie vorbringt gegen den Verſuch: die moraliſche Eigenſchaft Adams (ſeine bundeshäuptliche Würde) durch die Allwiſſenheit Gottes zu erſetzen, in der Gott erkannt haben ſoll: daß jeder an Adams Stelle eben ſo gehandelt haben würde; woraus man dann das Recht Gottes ableitete: Adams Ungehorſam allen Nachkommen ſo zu zurechnen, wie Ihm ſelber.

Dieſes Raiſonnement ſchillt der Verfaſſer ein völlig willkürliches und grundloſes weil Es vorausſetzt: daß die menſchliche Natur eine urſprünglich reine geweſen, die wohl in der Freiheit des Geiſtes die Möglichkeit zum Böſen, nicht aber die Diſpoſition (Sündhaftigkeit) an ſich getragen habe, und eben daher jede Verſuchung zum Böſen mit Leichtigkeit hätte überwinden können. — Allein war denn die menſchliche Natur in ihrer vorzeitlichen Exiſtenz (folglich von Seite ihrer Geiſtigkeit) nicht auch eine reine, weil ohne alle Diſpoſition zum Böſen, und daher jeder Verſuchung (von Innen wie von Außen her) gewachſen?

Wie erklärt ſich bei ſolcher Vorausſetzung der durchgängige Abfall aller mit Adam coexiſtenten Geiſter? Oder — bedarf vielleicht jene Univerſalität keiner Erklärung? Liegt nicht auch in Dieſer eine Art Nothwendigkeit, welche die Wiſſenſchaft nun entweder als ſolche, oder bei aller Allgemeinheit doch als bloße Zufälligkeit nachzuweiſen hat?

Sagt doch der Verfaſſer ſelber: daß er mit der Schrift und mit der Erfahrung im Widerſpruche ſtehen würde; wenn er die Allen angeborne Sündhaftigkeit lediglich nur aus

der intelligiblen Urthat der einzelnen Perſonen hergeleitet hätte, ohne zugleich in jener das Moment der Erblichkeit (den Zuſammenhang mit der Urſünde Adams) anzuerkennen.

Warum ſoll nun nicht ein gleicher Nexus anerkannt und nachgewieſen werden, zwiſchen der vorzeitlichen Urthat der Nachkommen und der ihres Stammvaters, da ein Nexus zwiſchen den Folgen jener Urthaten bereits nachgewieſen iſt, der doch auf den Nexus zwiſchen jenen als dem Grunde von dieſem zurückweiſt? Sollte der Verfaſſer dagegen erwiedern: daß Geiſter nicht fortgepflanzt würden durch Zeugung (indem die Perſönlichkeit als ſolche aus ihrem eigenen zeitloſen Grunde im Anfange ihres zeitlichen Daſeyns hervorgehe — der Zeugungs-Prozeß aber ihr nur die Baſis für ihre zeitliche Entwicklung liefere S. 536); ſo muß er noch darauf aufmerkſam gemacht werden: daß mit dem Produkte eines Zeugungsprozeſſes der von zwei Geiſtern (als Menſchenſeelen) eingeleitet worden, ein dritter Geiſt zugleich betheiligt wird, der aber in der Theorie der Präexiſtenz und vorzeitlichen That — ſo lang als ein fremder zu jenen zweien ſich verhält, als der Nexus zwiſchen ſeiner vorzeitlichen Urthat und der Urthat jener beiden nicht wenigſtens in ſo weit dargethan worden iſt: daß die Categorie gefunden wird, unter der ſie Alle Drei ſtehen.

Jedoch — wir dürfen nicht mit dem Verfaſſer darüber hadern: daß er ſeiner Idee von der vorzeitlichen Exiſtenz keinen Einfluß auf den altproteſtantiſchen Gedanken von der doppelten Principalität des Urmenſchen geſtattet hat; da ohnehin von der heil. Schrift nicht dieſelbe Nöthigung für dieſen Einfluß ausging, wie dieß der Fall ſeyn ſoll in Bezug auf ſeine Grundanſicht von dem Verhältniſſe des Geiſtes zur Leiblichkeit als der realen Baſis ſeiner zeitlichen Entwicklung.

Allein ſelbſt nach der Schrift kann conſequenter Weiſe keine Rede ſeyn von der latenten Macht der vorzeitlichen Willensrichtung in der Zeitlichkeit; eben ſo wenig von der ſelbſt-

ſtändigen Leiblichkeit in der Harmonie ihrer Kräfte gegenüber dem Geiſte in ſeiner Willensverkehrung. Bei der Annahme aber: daß der Wille aus ſeiner poſitiven Energie wieder in eine negative Latenz zurückgefallen (Woher und Wozu? davon ſagt uns die Grundanſicht nichts); kann auch die Leiblichkeit nicht leicht als der Reflex von jener Energie angeſehen werden.

Offenbar hat die neue Theorie dieſes Opfer der Conſequenz vom Schriftworte verlangt, da dieſes den Sündenfall der Stammältern keineswegs als bloßen Reflex eines urſprünglichen vorzeitlichen Urfalles geltend macht. Sie iſt vielmehr gefliſſentlich jeder Beziehung des Diesſeitigen auf das Jenſeits ausgewichen, wie dieß handgreiflich iſt in der Erzählung von der Schlange als der Verführerin der Unſchuldigen.

Der Verfaſſer iſt hierüber anderer Meinung. Nach dieſer widerſpricht die Bibel nicht nur nicht der Idee von der Präexiſtenz menſchlicher Geiſter, ſondern ſie poſtulirt ſie ſogar; wenn die Wiſſenſchaft den Widerſpruch zwiſchen den zwei Momenten in der chriſtlichen Lehre von der Sünde beſeitigen ſolle. Es iſt — wie bekannt — das Moment der Sündhaftigkeit als allgemeiner (angeborner) Beſchaffenheit und das der Schuld (in der einzelnen Perſon) — deren Widerſpruch nur darin ſeine Löſung finden ſoll: daß der Zwieſpalt in der menſchlichen Natur (die Sündhaftigkeit) nicht etwa als ein unverſchuldetes Uebel; ſondern als verſchuldetes d. h. als Sünde mit der Schuld Aller und jedes Einzelnen, anerkannt werde.

Wir ſind weit entfernt: dem Verfaſſer dieſes Poſtulat als Moment ſeiner ſubjectiven Ueberzeugung in Zweifel zu ziehen; aber als ein ſchlechthinniges können wir jenes nicht gelten laſſen; ſo lang er keine tieferen Beweiſe als bisher anführt. So ſagt er: „Das Gewiſſen hat zwar kein unmittelbares Wiſſen von jener vorzeitlichen That; aber es verfährt ſo, als hätte es ein ſolches." Allerdings wird der Einzelne, in

dem das Gewiſſen ſo verfährt, wohl daran thun, wenn er ſich den angebornen Hang zum Böſen als Schuld anrechnet. Allein es gibt auch ein irriges Gewiſſen, wie es ein irriges Wiſſen gibt und zwar in Folge von dieſem.

So glaubt (nach dem Verfaſſer) der Geiſt des Einzelnen in der Zeitlichkeit: Sich ſelbſt zu beſtimmen, und wird doch beſtimmt von der neceſſitirenden und latenten Macht der vorzeitlichen Willensverkehrtheit, die von Innen heraus ſeinen Willen bindet. An dieſes Beſtimmtwerden glaubt nun allerdings der Erfinder dieſer Theorie; an die Selbſtbeſtimmung aber glaubt der ſelbſtbewußte Geiſt des Einzelnen (etwa Adams im Paradieſe), ſo lang ihm der Inhalt ſeines Selbſtbewußtſeyns der Ausgangspunkt für all ſein weiteres Nachdenken bleibt.

Welcher Ausſage von dieſen beiden ſollen wir nun unſere Zuſtimmung geben?!

Eine ähnliche Ausſage iſt jene, worauf die obigen zwei Momente des Widerſpruchs ruhen.

Auf dem Satze: „Alle Menſchen ſind Sünder" iſt die Sündhaftigkeit als allgemeine Eigenſchaft; und auf dem: „Wo Sünde, da iſt Schuld" iſt die perſönliche Schuld jedes Einzelnen erbaut.

Jener Satz in ſeiner Allgemeinheit aber hat ſo wenig empiriſche Gültigkeit, als er eine aprioriſche hat in dem Sinne: daß die Sünde ein Moment ſey im Begriffe der menſchlichen Natur, weil in dieſem Falle Gott ſelber zum Urheber der Sünde gemacht würde. Wurzelt aber jene Allgemeinheit in der Freiheit der Geiſter; ſo iſt ſie eine problematiſche, und als dieſe vielleicht nicht ohne Ausnahme, wiewohl von dieſer keineswegs die Zufälligkeit der Allgemeinheit abhängig erklärt werden kann.

Der zweite Satz aber läßt einen doppelten Sinn zu, nach welchem früher gefragt werden muß, bevor wir dem Satze

unſere Zuſtimmung geben können. Wo Sünde, iſt allerdings auch Schuld; aber wie jene, ſo iſt auch dieſe, entweder eine wirklich-perſönliche oder wirklich-erbliche Schuld.

Nach der Anſicht des Verfaſſers aber gibt es wohl eine erbliche Sünde (in ſo fern es eine angeborne, durch Zeugung fortgepflanzte Anlage zur Sünde gibt) aber keine erbliche Schuld, da dieſe immer eine an der Perſon des Einzelnen haftende, weil von Ihr contrahirte ſeyn ſoll. Dieſe Anſicht wird auch von zwei Aeußerungen des Verfaſſers unterſtützt: S. 370 leſen wir:

„Geht aus der Angeborenheit der Sündhaftigkeit irgend welche wirkliche Sünde unvermeidlich hervor; ſo iſt von jener die Schuld des Menſchen nicht zu trennen.“

Allerdings iſt die Schuld nicht zu trennen von der angebornen Sündhaftigkeit; aber was für eine, iſt eben die Frage.

Dieſe Theorie wird nun jene Schuld eine perſönliche nennen, wegen der wirklichen Sünde als einem Freiheitsakte.

Wir aber werden ſie eine nothwendige individuelle Sünde nennen; ſo lang nicht nachgewieſen iſt: daß jene Sündhaftigkeit die Wirkung einer freien That des Einzelnen iſt.

Im widrigen Falle kann dem Menſchen die wirkliche Sünde nur ſo zugemeſſen werden, wie man dem Löwen in einer Menagerie den Mord ſeines Herrn mit einer Kugel vergilt, nicht aber ſeinem Unglücksgefährten neben ihm.

Ferner S. 487 heißt es: „Es kömmt in der Hauptſache auf dasſelbe hinaus: ob man die Schuld entweder auf die wirkliche oder auf die angeborne Sünde bezieht; wenn man jene nur aus der angebornen Sündhaftigkeit unfehlbar entſpringen läßt.“

Sehr wahr! wenn man überdieß weiß: worin die Hauptſache hier beſteht. Sie beſteht aber diesmal in der

Art der Schuld d. h. ob dieſe eine im *eigentlichen* oder *uneigentlichen* Sinne iſt.

Nach dem bekannten: Qui est causa causae, est etiam causa causati; gilt auch der Satz: Qualis est causa causae, talis est causa causati.

Keineswegs aber läßt ſich umgekehrt ſagen: Qualis est causa causati, talis est causa causae.

Entſpringt die wirkliche Sünde *unfehlbar* aus der angebornen Sündhaftigkeit; ſo iſt das Subject nicht einmal der freithätige Urheber von jener, geſchweige von der Angeborenheit als ihrem Grunde. Entſpringt aber die wirkliche Sünde nicht unfehlbar aus der angebornen; ſo iſt von der Freithätigkeit des Subjects der Eintritt jener mitbedingt; die andere Bedingung aber fällt in die Sündhaftigkeit als Zuſtand hinein, die ſich zu jener verhält, wie die negative zur poſitiven Bedingung. Die Sündhaftigkeit als *angeborne* iſt alſo nur imputabel im eigentlichen Sinne, in ſo fern das Subject ſie *frei affirmirt*, die *erbliche* zur *perſönlichen* Sünde erhebt.

Soll nun die erbliche Sündhaftigkeit doch den Einzelnen eben ſo zum Urheber (im eigentlichen Sinne) haben; wie die perſönliche Sünde; ſo muß jener ſo vorgeſtellt werden: daß er *entweder* Diesſeits in Adam mitgeſündigt, *oder* Jenſeits ſo wie Adam geſündigt habe. Für das *Entweder* hat ſich die altproteſtantiſche Dogmatik, für das *Oder* die neue Theorie entſchieden, unter dem Schutze der Idee vorzeitlicher Exiſtenz jeder Perſönlichkeit, die wiederum nichts anders ſeyn will als eine Modification, die ſie mit der alten Präexiſtenz der Seelen vorgenommen in der Weiſe: daß ſie unter dem Prae *keine Zeit*, und unter der Exiſtenz *nichts Fertiges* verſtanden wiſſen will.

Dieſe Modification hat jedoch nicht verhindern können: daß jene Idee mit andern poſitiven Ausſprüchen der heil. Schrift in Widerſpruch tritt; mit welcher Ausſage wir zugleich

der bereits erwähnten Behauptung entgegentreten: „daß die Schrift jene Idee in Anſpruch nehme für die wiſſenſchaftliche Löſung des bekannten Widerſpruches."

Die Bibel widerſpricht ihr aber indirecte durch die Ausſage: Gott habe dem Menſchen als mittelbarem Naturgebilde den Geiſt durch den Hauch ſeines Mundes verliehen. Der menſchliche Geiſt Adams hat demnach nicht früher exiſtirt, ſondern er beginnt erſt, nach der von Gott vermittelten fertigen Leiblichkeit. Nicht der Geiſt geht der Leiblichkeit, ſondern dieſe geht dem Acte der Hauchung, und ſo dem Geiſte als Produkt derſelben voran. Zugleich zeigt die Schrift hiemit deutlich genug an: daß die Idee der Präexiſtenz nur auf das reine Geiſterreich inſofern eine Anwendung vertrage, als jede Antitheſe die präexiſtente Vorausſetzung für jede Syntheſe iſt, das Geiſterreich aber den einen Factor in der Antitheſe des creatürlichen Univerſums bildet, wie die Natur den zweiten Factor. Wird nun aber die Präexiſtenz auch für die Geiſter der Menſchenwelt geltend gemacht; ſo fällt mit dieſem Verfahren eben ſo die Idee vom Geiſterreiche in ſeiner antithetiſchen Reinheit, wie die von der ſynthetiſchen Menſchenwelt, und zwar aus dem Grunde: weil dort die einzelnen Geiſter alle, die Beſtimmung zur Verkörperung haben; hier aber ſichs nun nicht mehr um den Eintritt von Geiſteswesen handelt, die nur dieſer ſyntheſiſchen und ſonſt keiner anderen Sphäre angehören.

Wenn das Geiſterreich in allen ſeinen Gliedern beſtimmt iſt: Sich zu verleiblichen und in ſo fern Menſch zu werden; da kann von keinem Geiſterreiche und von keiner Menſchenwelt mehr im Sinne der Bibel die Rede ſeyn. Ja ſelbſt die Phyſis verliert ihre antithetiſche Stellung und ſubſtanzielle Selbſtſtändigkeit, die ihr im Weltorganismus gebührt, wenn ſie zum Verwirklichungs- und Entwicklungs-Vehikel für die Geiſterwelt in der Zeitlichkeit herabgeſetzt wird.

Wer aber die Idee vom Menſchen als Vereinweſen

von Geiſtes- und Naturleben nicht beſitzt; dem fehlt auch der Maßſtab zur Würdigung jener Löſung des fraglichen Widerſpruches, wie ſolche in der alten Kirche verſucht worden iſt. Und da die neue Theorie keine Gelegenheit vorübergehen läßt: der katholiſchen Auffaſſung der Erbſünde ihre Blößen aufzudecken; ſo möge die genauere Prüfung derſelben jetzt unſere Angelegenheit ſeyn.

Der Verfaſſer bringt jene zur Sprache im 3. Kapitel des IV. Buches unter den verſchiedenen Anſichten über die kirchliche Lehre von der Erbſünde, die er zugleich einer Kritik unterwirft. S. 415. — Die gelungenſte unter dieſen iſt wohl die über jene Theorie die er die organiſche im Gegenſatze zur atomiſtiſchen nennt, zu welcher ſich auch die altproteſtantiſche Anſicht bekannt habe (obſchon auf der Baſis einer andern Metaphyſik), indem ſie die anſelmiſche Formel: Natura corrumpit personam zur Bezeichnung der Erbſünde (peccatum originis originatum); zur Bezeichnung des adamitiſchen Sündenfalls (peccatum originis originans) aber die andere Formel: Persona corrumpit naturam benützt habe.

Seine Bemerkungen hierüber ſind in der Hauptſache folgende: Sie habe relative Wahrheit, da der Grundbegriff in der kirchlichen Lehre d. h. das Uebergehen der ſündhaften Anlage, in jeder Theorie ſeine beſtimmte Stelle finden müſſe. Jene Wahrheit liegt daher vor allem in der Beſtimmtheit, die an der Gattung haftet (und eine ſolche iſt eben die Erbſünde). Sodann darin: daß der Charakter der Gattung zugleich die Eigenthümlichkeit des Einzelnen ſey (unicuique proprium), und endlich: daß beide Seiten in ungetrennter Einheit feſtgehalten werden. Aber ſelbſt dieſe Einheit erſchöpfe das Weſen der Erbſünde nicht (S. 417); da ſie auf einer Categorie beruht, die ihre Anwendung nur im Gebiete der Natur, nicht aber in dem des Geiſtes findet. Die Frage ſey hier: Wie der Menſch ſchuldig wird?

Schuldig aber wird nur ein Weſen mit der Macht urſprünglicher Selbſtentſcheidung: Sich Gott entweder hinzugeben oder von Gott abzuwenden. Deßhalb dränge auch jene Theorie über die Categorie (vom Verhältniſſe der Gattung zum Individuum) hinaus zur Idee von der Perſönlichkeit des Geiſtes; dieſe aber ſey noch nicht erreicht, wenn man bloß ſagt: daß dieſes Individuum gar nicht dieſes ſeyn würde; wenn nicht die Sündhaftigkeit der Gattung (als mitbeſtimmendes Princip ſeiner Entwicklung) in ihm mitgeſetzt würde. Der Begriff der Schuld enthält Verurſachung durch Selbſtentſcheidung — ſeine Baſis iſt die Freiheit. S. 420.

Im Vorbeigehen wird noch bemerkt: daß auch in Schleyermacher's Anſicht von der Erbſünde (als Geſammtthat und Geſammtſchuld) dieſe Freiheit nicht vorkomme. Es ſey überhaupt der Nachweis: daß der Einzelne mannigfaltig in die menſchliche Gemeinſchaft verflochten ſey, nicht genügend; da es ſich vielmehr um die Beantwortung der Frage handle: was in dieſem verwickelten Getriebe als Schuld des Einzelnen zu betrachten ſey — oder — wie eine fehlerhafte Grundbeſchaffenheit ſeine Schuld ſeyn könne? Die Antwort aber in den Worten: Durch die Geſammtſchuld wird ſie die ſeinige, ſey nicht die Löſung des Problems (ſondern dieſes ſelber), und dies um ſo weniger: da das Geſchlecht (Gattung) ja nicht in allen Individuen zugleich exiſtirt habe. So der Verfaſſer.

Nach unſerm Dafürhalten aber könnte ein Anhänger Schleyermacher's ohne Bedenken dagegen erwiedern: wenn die Gattung in allen Individuen coexiſtirt hätte; könnte freilich von einer Erbſchuld keine Rede ſeyn; wohl aber von einer wirklich-perſönlichen Sünde ſammt Schuld im Plural. — Wir aber können noch hinzuſetzen: Da aber die Individuen doch in der Gattung potentiell begriffen waren; ſo kann eben von einer Vererbung der Sünde nach ihren unmittelbaren Folgen nach Oben und Unten

(d. h. als einer Zuſtands-Sünde) die Rede ſeyn, und dieſe Vererbung (ſowohl als Uebertragung jener Folgen auf alle Individuen, wie als Unterwerfung dieſer unter jene Folgen) als Gattungsgeſchick mit den zwei Momenten der Schuld und des Uebels (des Mißfallens Gottes an dem durch die Urſünde veränderten Verhältniſſe zwiſchen Natur und Geiſt im Menſchen) vorgeſtellt werden. Dem zufolge iſt der Begriff von Schuld ohneweiters zu einſeitig aufgefaßt, wenn unter ihm nur die Verurſachung durch Selbſtentſcheidung verſtanden werden ſoll. Denn da dieſe keine relationsloſe iſt; ſondern das Verhältniß zwiſchen Geiſt und Gottes Willen vorausſetzt; ſo iſt auch in das Reſultat jener Selbſtentſcheidung dieſe Relation mit aufzunehmen.

Dieſe Schwierigkeit nun: (ſagt der Verfaſſer weiter) Etwas Angebornes der Perſönlichkeit deſſen, der damit behaftet iſt, zuzurechnen, (welche aber durch die organiſche Theorie nicht gehoben worden) führte nothwendig zur zweiten Anſicht (die im Weſentlichen die der Arminianer geweſen, und jetzt noch die der katholiſchen Kirche ſey). Als Momente derſelben ſtellt der Verf. auf

a. die Neigung zum Böſen iſt ein Uebel, aber nicht Sünde im eigentlichen Sinne; da dieſe nur durch Einwilligung des perſönlichen Willens in die Reizungen jener Neigung (Sündhaftigkeit) entſtehet.

b. In der Macht des Menſchen ſteht es: jener Einwilligung ſich zu enthalten.

c. Die Ohnmacht zum Widerſtande iſt ein gewordener Zuſtand, entſprungen aus früherer Untreue gegen das Gewiſſen. Kurz: das angeborne Verderben ſitzt in der Naturſeite, im Willen der Natur (ſoweit dieſer ihr im Unterſchiede vom Geiſte zukömmt), da der Geiſtes-Wille ſich nur ſelbſt verderben kann durch ſeine Selbſtentſcheidung.

Die Kritik des Verf. nun unterſcheidet vor allem in die-

ſer Theorie ein doppeltes Problem, was ſie zu löſen habe, wovon das erſte lautet:

Iſt die Unterſcheidung im einzelnen Menſchenleben möglich: zwiſchen Sündhaftigkeit (als angeborner) und Sünde (mit perſönlicher Schuld)?

Das andere aber:

Iſt die Verbindung möglich zwiſchen der Thatſache: daß kein Menſchenleben (nach ſeinem Hinausgeſchrittenſeyn über die Periode ſittlicher Bewußtloſigkeit) von der Schuld ſich frei weiß; und zwiſchen der Bedingtheit dieſer Schuld durch freie Willensentſcheidung? S. 431.

In Bezug auf das erſte Problem wird nun bemerkt: daß jene Unterſcheidung keine Schwierigkeit haben würde; wenn jene Sündhaftigkeit, als bloße Dispoſition, unwirkſam in der Tiefe der Seele läge, bis ſich ihrer der Wille bemächtigte, um ſie zum Stoffe ſeiner Selbſtbeſtimmung zu machen. Dem aber ſey nicht ſo laut Erfahrung. Denn vor dem Gewiſſen und vor dem eigentlichen Willen ſtellten ſich ſchon Bethätigungen der angebornen Sündhaftigkeit ein; jedoch ohne als Thatſünden zu gelten, weil eben Gewiſſen und Wille noch ſchlummerten.

Werden nun aber (frägt der Verf.) jene Bethätigungen plötzlich verſchwinden; wenn Gewiſſen und Wille erwacht? Auf keinen Fall! iſt die Antwort und zum Beweiſe werden die unvorſätzlichen und übereilten Sünden angeführt. Und nun folgt das Reſultat aus Frage und Antwort: Alſo iſt der Wille ein gehemmter durch jene Bethätigungen; und als dieſer nichts weniger als ein vollkommener Herr; ſo daß ſich im Leben des Menſchen nichts verändern könnte ohne ſeine beſtimmte Einwilligung. Wie leicht wäre es ihm auch bei ſolcher Herrſchaft: das ganze Leben zu einem heiligen zu machen."

Und wie ſchwer, ließe ſich noch hinzuſetzen, würde es

dann dem Proteſtantiſmus werden: Sich vom Culte der Heiligen fern zu halten. Das ganze Raiſonnement benützt alſo gegen die ausſchlüßliche Macht des Willens, die unvorſätzlichen Sünden, in ſo fern dieſe — ſolche Sünden ſeyen, die nicht mit Zuſtimmung des freien Willens eintreten.

Recht! Damit iſt aber noch nicht bewieſen, was zu beweiſen war: daß zur eigentlichen Sünde keine Zuſtimmung des Willens erforderlich ſey. Zur Sünde im weitern Sinne aber gehört ohne Widerrede Alles das, was von der Sünde ſtammt.

Aus dem Umſtande ferner: daß die unvorſätzlichen Sünden eben ſo Folgen aus vorſätzlichen ſeyn können (z. B. Folgen aus dem vernachläſſigten Kampfe des Geiſtes gegen die Natur) wie ſie Ausdrücke der urſprünglichen Sündhaftigkeit ſind, wird nun der Schluß gezogen: daß wir uns von den Verſündigungen (die uns das Gewiſſen ganz zurechnen möchte) nur einen Theil vorzuwerfen haben; jedoch ohne ein beſtimmtes Princip der Theilung zu beſitzen, und mit ihm die Macht zur Unterſcheidung für alle beſtimmten Fälle zwiſchen angeborner Sündhaftigkeit und perſönlicher Sünde.

Zum Glück aber iſt nach katholiſcher Anſicht jenes Princip und dieſe Macht nur erforderlich für den Richter der Lebendigen und Todten; alle andern werden ſich mit der ausgemachten Wahrheit begnügen: daß der Geiſt zum Wiſſen und Gewiſſen und hiemit zur Perſönlichkeit ſpäter gelangt, als das Naturindividuum im Menſchen zu ſeinem Bewußtſeyn; und daß ſelbſt die Entwicklung des Geiſtes zur vollkommenen Perſönlichkeit ihre Scala hat, auf deren untern Stufen das Gewiſſen uns oft etwas anzurechnen geneigt iſt, was ihm auf einer höhern als ein Irrthum erſcheint. So läßt ſich z. B. der Einfluß des irrigen Wiſſens auf das Gewiſſen nicht läugnen, dem zufolge einer bei der Anſicht: daß der Geiſt das ausſchlüßliche Princip der leiblichen Belebung ſey, ſich die

Regungen der ſinnlichen Triebe ganz anders zurechnen wird, als ein Anderer, der jene Belebung der Pſyche als Naturprincipe vindicirt, ohne deßhalb den formativen Einfluß des Geiſtes auf jene Belebung auszuſchlüſſen.

Doch wir ſind mit der Kritik des erſten Problems noch nicht zu Ende. Der Verf. macht noch die Leſer auf einen doppelten Ausweg aus jener Verlegenheit einer Nichtunterſcheidung aufmerkſam.

Den erſten ſchlägt der Katholicismus ein in der Behauptung: nur vorſätzliche Sünden ſind imputable, die unvorſätzlichen aber (wie z. B. die Regungen der Luſt vor der Einwilligung) ſind als bloße Aeußerungen natürlicher Sündhaftigkeit nicht imputable.

An dieſem wird nun getadelt: daß er das Gebiet der Schuld auf ein viel engeres Gebiet beſchränke, als das Gewiſſen zuläßt. „Sollten wir nämlich, heißt es, in der einzelnen Sünde nur das freie Element in ihr als Schuld faſſen; ſo ſcheint zu folgen: daß wir uns nur jene Sünden als Schuld anzurechnen hätten, in denen überhaupt ein freies Element enthalten wäre; folglich keineswegs die Unthat blinder Leidenſchaft." Allerdings, aber auch unter der Vorausſetzung: daß in dieſer Unthat gar kein Element der Freiheit liege. So viel Freiheit, ſo viel Schuld — als perſönliche nach der bekannten Definition des Willens als einer bewußten Selbſtentſcheidung, die offenbar zu dem beſten Wiſſen des Geiſtes von Sich ſelber gehört, und daher auch auf ſein Gewiſſen Einfluß zu nehmen berechtigt iſt. — Der Umſtand aber: daß theils keine beſtimmte Sonderung zwiſchen den Elementen der einzelnen Sünde gelingt; theils der Wille doch ſtets bei der Entwicklung der Sündhaftigkeit betheiligt ſey; führt nun Andere von entgegengeſetzter Seite auf den zweiten Ausweg in der Behauptung: daß der Einzelne ſich alle ſittlichen Vergehungen — ohne Unterſchied und vollſtändig als Schuld

anzurechnen habe. Hier ſtellt nun der Verf. die Frage: ob der Wille nicht bloß die Entwicklung, ſondern ſelbſt die Fortdauer der Sündhaftigkeit durch beharrliche Entziehung aller Nahrung hätte hindern können.

In der bejahenden Antwort auf dieſe Frage findet der Verf. der Sündhaftigkeit alle Macht abgeſprochen; in der verneinenden aber findet er die Macht derſelben bekräftigt: ſo daß der Einzelne alle ſittlichen Vergehungen ſich ohne Unterſchied und vollſtändig als Schuld anrechnen könne.

Dieſer zweite Fund hat ſeine Richtigkeit; der Verfaſſer aber kann einen neuen Beleg darin für die empiriſche Wahrheit finden: daß das Gewiſſen des Einzelnen unter dem Einfluſſe eines irrigen Wiſſens Mißgriffe in der Zurechnung thun könne.

Der erſte Fund aber beweiſt zu viel und daher zu Wenig, da die Sündhaftigkeit ſich höchſtens am Schluſſe eines Tugendlebens, nicht aber am Anfange desſelben ſich als gebändigt und ohnmächtig erweiſen kann.

Von größerer Wichtigkeit aber iſt die Kritik des zweiten Problems, das den Zuſammenhang zwiſchen der Allgemeinheit und der Perſönlichkeit der Schuld, in der Freiheit aufzufinden hat: Sich der Hingabe an die Reizungen der verderbten Natur zu enthalten. Der Verfaſſer bemerkt dagegen: daß ſich unter dieſer Vorausſetzung mit Zuverſicht erwarten ließe: daß ein größerer oder kleinerer Theil der Menſchen von der Befleckung mit eigener Schuld gänzlich frei bliebe; ſtatt deſſen aber begegne uns gerade das Gegentheil — die Befleckung in ſtrenger Allgemeinheit, welche die Theorie zur Annahme einer Nothwendigkeit hindränge; während ſie ſich doch zugleich von der Willensfreiheit hier angezogen fühlt (als der Möglichkeit: der Verſuchung ſtets zu widerſtehen) und zwar im Intereſſe an der Wahrheit des Schuldbewußtſeyns. Er bemerkt ferner: daß andere dieſe ent-

gegengeſetzten Richtungen ſich aus der Hemmung des Willens durch das natürliche Verderben erklärt haben, welches letztere einerſeits groß genug ſey, um die Selbſtbeſtimmung außerordentlich zu erſchweren, anderſeits aber wieder nicht ſo groß, um die Selbſtbeſtimmung unmöglich zu machen. Dieſe Erklärung aber bringe ihre Anhänger in folgende unglückliche Stellung:

Einerſeits zu Gunſten der allgemeinen Verſchuldung, der Willensfreiheit ſo viel zu entziehen: daß das Schuldbewußtſeyn dadurch unſicher gemacht wird; anderſeits aber doch wieder an der Freiheit ſo ſtark zu halten; daß die Allgemeinheit der Verſchuldung doch nicht erklärt wird, und ſo das Opfer der Freiheit umſonſt gebracht werde. Aus jener Stellung vermöge auch nicht die Wahrheit zu retten: daß die Entſtehung des Böſen ſich nur begreifen laſſe nach ſeiner Möglichkeit (die im Weſen der Freiheit liege), nicht aber nach ſeiner Wirklichkeit, die Sache der Erfahrung ſey. Denn nicht die Thatſache: daß der Menſch überhaupt ſich verſchulde; ſondern die Thatſache: daß alle Menſchen, die zum ſittlichen Bewußtſeyn erwachen, ſich auch mit der Schuld behaftet finden; dieſe ſey zu erklären. Kurz: um eine Regel von der merkwürdigſten Allgemeinheit handle es ſich hier, die als Regel nicht auf Willkür, ſondern auf eine Nothwendigkeit hinzuweiſen ſcheine.

Wir wollen hier die Beurtheilung des Verfaſſers einſtweilen abbrechen, um unſer Geſtändniß: daß wir uns von der unglücklichen Stellung dieſer Anſicht keine klare Vorſtellung machen können, an einer paſſenderen Stelle anzubringen.

Wir finden einerſeits nicht: daß das Schuldbewußtſeyn des Einzelnen mehr unſicher als ſonſt, gemacht werde dadurch: daß die Freiheit in ihrer Alleinherrſchaft beſchränkt wird, da ſie ja ohnehin nicht die alleinige Willensmacht im Menſchen iſt.

Dem Einzelnen ſteht daher jetzt ſo wenig als zuvor ein Princip der Theilung zu Gebote, um in der Sünde als dem Produkte zweier Elemente, den Antheil jedes Einzelnen genau auszumitteln. Auch bedarf der Einzelne jenes Princips ſo wenig als der Apoſtel, wenn dieſer ſagt: „Ich bin mir zwar nichts Böſen bewußt, aber darum noch nicht gerechtfertigt." Ein anderes wäre es, wenn das Schuldbewußtſeyn durch jene Rückſicht auf die Allgemeinheit der Verſchuldung, ganz um ſeine Exiſtenz gebracht würde, womit zugleich ein Element aus dem Probleme hinausgeworfen würde, das in Verbindung mit dem Andern eben das Problem conſtituirt, welches gelöſt werden ſoll. Wir finden anderſeits nicht: daß die Freiheit ſo ſtark hervorgehoben werde; daß dabei die Allgemeinheit der Verſchuldung ohne alle Erklärung bliebe. Sie bleibt freilich unerklärt, wenn jene Allgemeinheit als merkwürdige Regel (d. h. als Regel ohne Ausnahme), folglich als Nothwendigkeit ohne alle Zufälligkeit von Seite der Willkür ausgedeutet werden ſoll. Allein die Allgemeinheit, die auf dem Boden der Willensfreiheit erwächſt, darf nie der Nothwendigkeit auf dem Naturboden gleichgeſetzt werden; denn ſonſt müßte ſich auch der Verfaſſer fragen laſſen: warum er von der verkehrten Willensentſcheidung aller mit Adam vorzeitlich coexiſtenten Geiſter nicht auch die Nothwendigkeit nachgewieſen habe. Ja jene Gleichſetzung findet um ſo weniger Statt; wenn wir noch eine Ausſage des Verfaſſers berückſichtigen, zu deſſen Kritik wir hiemit zurückkehren. Noch ein Umſtand, ſagt er, iſt nicht zu überſehen, nämlich die Art: wie wir zum Bewußtſeyn kommen von der Allgemeinheit der Verſchuldung? „Dieß geſchieht nicht durch die Erfahrung, weil dieſe viel zu beſchränkt iſt. Durch ſie wiſſen wir wohl: daß im Menſchenleben wohl überhaupt Sünde und Schuld vorhanden ſey; nicht aber: daß alle Menſchen daran Theil nehmen. Widerſtrebt nun der Begriff

der Willensfreiheit (als der Urſache von der Verſchuldung) der Allgemeinheit derſelben; ſo wird dieſe Theorie zugleich genöthigt: die Allgemeinheit als Behauptung fahren zu laſſen und jene dafür als problematiſche Annahme hinzuſtellen. Hiemit aber iſt zugleich eine andere große Wahrheit zur bloß problematiſchen Annahme herabgeſetzt: „daß Chriſtus der Verſöhner des ganzen Menſchengeſchlechtes ſey!"

So endet die Beurtheilung der katholiſchen Anſicht von der Erbſünde als eine Scharfrichterei, von der jene langſam von Unten hinauf gerädert worden und zuletzt den Gnadenſtoß erhält in dem Urtheilsſpruche: daß ſie, was ſie von jeher geweſen, jetzt noch ſey, eine antichriſtliche.

Wer kann nun aufſtehen und dem Kritiker ins Angeſicht ſagen: daß er, weil er an dem altproteſtantiſchen Dogma ſo vieles zu tadeln gefunden (z. B. den Verluſt des göttlichen Ebenbildes), aufgehört habe: ein evangeliſcher Theologe zu ſeyn? Unſer einer gewiß nicht; dafür aber haben wir eine andere Auskunft von ihm zu begehren, nämlich darüber: ob es keinen andern Weg gibt zum Wiſſen von der Allgemeinheit der Verſchuldung zu gelangen; da der Weg der äußern Erfahrung nun einmal für allemal nicht dahin führt? Und der Kritiker kann zur Auskunft nur auf den Weg des Gewiſſens hinweiſen; da nach ſeinen frühern Aeußerungen das Gewiſſen die Schuld keineswegs auf das enge Gebiet des perſönlichen Willens beſchränkt, da Es vielmehr Jedem die Verſündigungen ganz anrechnen möchte.

Dieſer Weg wäre alſo der der innern Erfahrung, im Gegenſatze zu dem der äußern.

Allein auch jener führt ſeine Verehrer zu keiner andern als zu einer problematiſchen Wahrheit; ſo lang nämlich die Ausſagen derer, die das Gewiſſen in dieſer Angelegenheit um Rath fragen, ſo verſchieden ausfallen; indem die Einen zwiſchen erblicher und perſönlicher Schuld unterſcheiden, die An-

dern alle Schuld zu einer perſönlichen machen, und höchſtens eine Erbſünde nur als ein durch Zeugung fortgepflanztes, aber verdientes Uebel ſtehen laſſen.

Wenn es aber beide Wege nicht zur Apodictik bringen können, der Behauptung nämlich: Alle Menſchen ſind Thatſünder mit perſönlicher Verſchuldung (d. h. nicht auch Träger eines überkommenen und nicht perſönlich verurſachten Zuſtandes); woher ſoll dann die Apodictik für die Behauptung kommen: daß Chriſtus der Verſöhner des ganzen Menſchengeſchlechtes ſey? — Oder ſoll vielleicht umgekehrt dieſer Satz als eine geoffenbarte und darum apodictiſche Wahrheit zur Annahme nöthigen: daß alle Menſchen Sünder mit perſönlicher Schuld ſeyen?

Allein auch jetzt würde die Frage entſtehen: ob Chriſtus nur dann als Verſöhner des ganzen Geſchlechtes angeſehen werden könne; wenn alle Menſchen in der Zeit ſich perſönlich verſchuldet hätten? ſey es nun unter oder ohne Vorausſetzung einer jenſeitigen Thatſünde. Wer nun dieſe Frage bejahen wollte, der müßte von der Aufgabe des Gottmenſchen in der Weltgeſchichte eine ſehr engherzige Anſicht haben, denn dieſen Namen verdient jede, die da wähnt: daß in dem Fortgange der Weltgeſchichte Adam und Chriſtus ſich gegenſeitig einander ausweichen; mithin noch nicht zu der Erkenntniß vorgedrungen: daß ſeit Adams Falle, Chriſtus und Adam die ganze Weltgeſchichte bedingen, und daß wie der Menſchenſohn Chriſtus an Adam ſeinen leiblichen Stammvater; ſo auch Adam an Chriſtus ſeinen geiſtlichen Stammvater hatte. Daß mithin die Entfaltung des erſten Menſchenpaares zu einem Menſchengeſchlechte ſchon unter dem Segen des zweiten Adams geſtanden, den er durch ſeinen freien Gehorſam für das ganze Geſchlecht verdient, und dadurch den Fluch des Ungehorſams vom Geſchlechte hinweggehoben für alle und jeden, der ſeine Stimme

höret und in ſeine, nicht in die Fußſtapfen des alten Adams tritt. — Jene Entfaltung aber zu einem Geſchlechte iſt keine einſeitige, ſondern doppelſeitige nach den beiden Elementen der Menſchennatur.

Da aber der Geiſt nicht gezeugt wird vom Geiſte; ſondern erſchaffen wird von Gott unter dem Vorgange der Zeugung; ſo ſteht auch der Geiſt in ſeiner Freiheit und mit ſeinem Gewiſſen (als mittelbare und unmittelbare Stimme Gottes) unter dem Segen des zweiten Adams.

Jeder Einzelne als Theil des geſchlechtlichen Ganzen ſteht alſo durch Adam und Chriſtus im Geſchlechte da; aber auch mit der Wahl zwiſchen beiden, ſo lang er im Geſchlechte und in der Zeit ſteht. Dieſe Wahl iſt ſeiner Freiheit überlaſſen, Niemand kann ſie für ihn vollziehen. Er hat ſie aber für Chriſtum ſchon gethan, wenn Er auch nur der Stimme ſeines Gewiſſens Gehör gegeben hätte, da ſie in der Menſchheit nur durch Vermittlung Chriſti iſt. Steht es aber auf beſagte Weiſe mit der Menſchheit und jedem Einzelnen in Ihr ſeit dem Falle Adams; ſo darf es uns nicht befremden; wenn es in Ihr ſchon vor der Erſcheinung Chriſti im Fleiſche, Gerechte gegeben haben ſollte, die der Buße nicht bedürftig geweſen. Sie verdanken das, was ſie geworden und geweſen, doch nur dem Einem ſchuldloſen Büßer; keineswegs aber ſich, als einſeitigem Sprößlinge des alten Adams. Sollte es aber ſolcher Sünder, die der Buße bedürfen, mehrere als der Gerechten gegeben haben; ſo können wir uns nicht minder darüber freuen; da ſelbſt der Himmel über Einen Sünder, der Buße thut, mehr Freude haben ſoll (wie Chriſtus betheuert) als über neun und neunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen.

Dieſe Anſicht vom Menſchengeſchlechte unter dem Einfluſſe zweier Stammväter iſt übrigens ganz geeignet: jener Schwermuth keinen Zugang ins Gemüth zu geſtatten, die ſich

darin gefällt: den Teufel ſchwärzer zu malen, als er von Natur iſt *). Und weil ſie darin eine eigene Begnadigung des Himmels erblickt; ſo ſchreibt ſie es auch der beſondern Erleuchtung von Oben zu: daß ſie die Wurzel von jener Schwermuth in einem vorzeitlichen Frevel entdeckt hat, deſſen Schattenkegel eben deßhalb viel rieſenhafter im Dießſeits ausfällt, weil er ſeine Spitze in einer jenſeitigen Entſcheidung befeſtigt hat.

Daß unſer Kritiker ſowohl jenen Gemüthszuſtand, als ſeinen Entſtehungsgrund in Schutz nimmt, wiſſen wir bereits; aus dieſem Umſtande läßt ſich auch leicht das Herbe und Bittere mancher Stelle in ſeiner Beurtheilung ſo leicht begreifen als entſchuldigen.

Der Verfaſſer bringt nämlich die Summe aller Anſichten über die Erbſünde aus dem Reformations-Zeitalter in dem Schema von zwei Extremen mit ihrer beſeligenden Mitte unter. Das Princip der Eintheilung iſt ihm die Zurechnung des adamitiſchen Sündenfalles, die als eine mittelbare das erſte, als unmittelbare das zweite Extrem bildet, die Verbindung aber der mittelbaren mit der unmittelbaren unter gewiſſer Modifikation aber in die Mitte von beiden Gegenſätzen zu ſtehen kömmt, und von der lutheriſchen Theologie vertreten wird, ſeit der Mitte des 17. Seculums. Die mittelbare Zurechnung ruht auf einer negativen Grundlage, weil ſie das Verderbniß der menſchlichen Natur (durch den Sündenfall Adams) nur als Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit auffaßt.

Dagegen hat die unmittelbare Zurechnung (in ihrer Reinheit) eine poſitive Baſis in der poſitiven Verderbniß

---

*) Dieſelbe Anſicht iſt aber auch geeignet: in den Reſtauratoren der Scholaſtik, Widerſpruch hervorzurufen. Siehe hierüber die Anmerkung zu Ende der Beilage.

der menſchlichen Natur, das in der Concupiſcenz beſteht. Für die unmittelbare Zurechnung ſteht nun zwar die katholiſche Anſicht ein; was ſie aber zum Extreme macht, iſt nicht jene Zurechnung, ſondern die Baſis, die bei ihr keine poſitive mehr, ſondern in eine negative verwandelt worden iſt; ſo lang ſie einerſeits die Concupiſcenz nur als Folge der adamitiſchen Sünde und als Zunder (fomes) d. h. als veranlaſſende Urſache zur Sünde anſieht; anderſeits aber die urſprüngliche Gerechtigkeit nicht weſentlich zur rein menſchlichen Natur rechnet, weil ſie jene nur als ein dieſer beigegebenes Geſchenk (donum superadditum) anſieht, durch deren Verluſt alſo auch die Natur keinen Schaden erlitten haben kann. Dieſe negative Grundlage aber macht nun die unmittelbare Zurechnung unmöglich, weil nämlich an den Nachkommen Adams kein anderer Mangel haftet, als der einer urſprünglichen Gerechtigkeit, die als Geſchenk wohl zur menſchlichen Natur (pura natura) gehört; aber dieſe nicht ſelber iſt.

Das Weſen derſelben iſt daher „reine Natur," folglich „lautere Unſchuld." Und dieſes „unentweihte Geſchöpf Gottes" ſoll ſich doch „mit der Schuld Adams als mit ihrer eigenen behaftet, und deßhalb als verdammlich erkennen?!"

Wie ſoll aber, frägt der Verfaſſer, dieſes Erkennen möglich ſeyn; wenn der Menſch in ſich keine Störung antrifft, die Er als Sünde betrachten müßte?

Die nächſte und ſchlimmſte Folge hievon ſey daher die Vorſtellung von der Erbſünde als Zurechnung des adamitiſchen Ungehorſams; bei der mithin dem Menſchen die Urſchuld immer als eine fremde — äußere, weil eben bloß unmittelbar zugerechnete erſcheinen müſſe.

Das Band zwiſchen der Urſchuld Adams aus ſeiner That und der eigenen Schuld des Einzelnen, als welche dieſer jene zugleich in ſich anerkennen ſoll, kann nur der unergründ-

liche Beſchluß des göttlichen Willens bilden, deſſen Gerechtigkeit hier als eine ſchlechterdings geheime erſcheine.

In der Mitte aber zwiſchen der bloß mittelbaren (eines Placaeus) auf der Baſis des angebornen Verderbens (des Mangels urſprünglicher Gerechtigkeit) und der unmittelbaren (eines Bellarmin und Thomas) ohne realer Baſis ſtehe ſeit der Mitte des 17. Jahrhunderts in der lutheriſchen Kirche, die Anſicht von doppelter Zurechnung des Urabfalles, wovon die mittelbare zur Baſis die Störung der menſchlichen Natur hat, in der das natürliche Verderben ſeinen poſitiven Charakter hat; die unmittelbare aber zur Baſis die Theilnahme an der Selbſtbeſtimmung Adams hat, wodurch allein begreiflich werde: wie Angeborenes zugleich perſönliche Schuld ſey. Als Veranlaſſung zur Einführung dieſer heiligen Mitte zwiſchen zwei unheiligen Extremen wird der Socinianismus angeführt. Da dieſer nämlich alle Zurechnung des adamitiſchen Sündenfalles negirte; mußte ſich die lutheriſche Theologie überzeugen: daß ſich die mittelbare Zurechnung nicht behaupten laſſe ohne die unmittelbare.

Was iſt nun dieſer Kritik zu erwiedern *)?

Muß der Katholik etwa froh ſeyn: daß ſie Manches, was ſonſt von der Polemik maßlos gerügt worden, mit Stillſchweigen übergangen hat?!

Was iſt nicht ſonſt für ein Lärm erhoben worden über den verpönten Ausdruck: donum superadditum (womit die katholiſche Anſicht die urſprüngliche Gerechtigkeit bezeichnet), im Gegenſatze zu dem inſpirirten Ausdrucke: donum concreatum, womit die proteſtantiſche Anſicht dieſelbe Sache bezeichnet, (d. h. nicht bloß die Elemente der Menſchen-

*) Die Antwort hierauf iſt bereits der Hauptſache nach im 8. Briefe der Incarnationstheorie 2. Auflage angegeben worden.

natur, ſondern auch das Verhältniß derſelben und den Zuſtand der daraus reſultirt) um endlich das zu conſtituiren, was des erſten Menſchen urſprüngliche Gerechtigkeit genannt wird, (nämlich: einerſeits die Union des Geiſtes mit der phyſiſchen Natur mit dem Subordinationsverhältniß dieſer zu jenem, und anderſeits die Union des Geiſtes mit Gott ſammt dem Subordinationsverhältniſſe des Geſchöpfes unter dem Schöpfer).

Wenn das Verhältniß unter den Coefficienten der Menſchennatur, dieſe ſelber ohneweiters vorausſetzt; kann jenes nicht eben ſo gut ein superadditum genannt werden (ſo lang es doch als ein donum von Seite Gottes gilt), als dasſelbe auch wieder ein concreatum genannt werden kann, weil es ein Geſchenk Gottes für den von ihm ſo eben geſchaffenen Geiſt iſt, auf welches er ihn nicht wird haben lang warten laſſen, und daher auch auf die Setzung desſelben alsbald eingetreten ſeyn wird.

Wir wollen es dahin geſtellt ſeyn laſſen: ob dieſe oder eine ähnliche Einſicht in die Sache, den Kritiker zu ſeinem Stillſchweigen bewogen, er führt wenigſtens kein anderes Citat an: als das bekannte Bellarmin's nach St. Thomas: Status hominis post lapsum non magis differt a statu hominis ante lapsum, quam spoliatus a nudo; neque deterior, excepta culpa originali, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam in puris naturalibus. Er hat aber vergeſſen hinzuzuſetzen: daß das Einſeitige und Uebertriebene in dieſer Behauptung nur das Seitenſtück iſt zu einer andern Uebertreibung der Gegenpartei in der Behauptung: Post lapsum Adae omnes homines nascuntur cum peccato i. e. sine metu et fiducia erga Deum, et cum concupiscentia; et hic morbus (vitium originis) est vere peccatum damnans et afferens nunc quoque mortem aeternum.

Allein ſelbſt jenes Citat, wenn es der katholiſchen Kirche als Spiegel vorgehalten wird, muß uns von Seite des Kritikers befremden, da dieſer ſonſt keineswegs mit ſeiner Partei darin einverſtanden iſt: das Verderben der Menſchennatur durch den erſten Sündenfall bis auf den Verluſt des göttlichen Ebenbildes und der Freiheit des Willens auszudehnen; und überdieß noch geſteht: daß Bellarmin allerdings noch von einem Verderben, außer der Beraubung der urſprünglichen Gerechtigkeit, Erwähnung mache, ja von gewiſſen Wunden als Folgen des Urfalles ausdrücklich ſpreche.

Allein ſolch' ein Geſtändniß wägt bei ihm nicht viel, und weiß es daher alsbald zu entkräften in den Worten: „daß dieſe Wunden doch von ſelbſt aufgebrochen ſeyn würden, auch ohne Sündenfall von Seite Adams, weil ja doch nur von dem übernatürlichen Geſchenke (der urſprünglichen Gerechtigkeit) das Widerſtreben der niedern Kräfte gegen die höhern unterdrückt worden ſey."

Dieſes Geſtändniß ruft uns eine andere Aeußerung des Verfaſſers über die Harmonie der Kräfte im Naturzuſtande ins Gedächtniß. Sie lautet S. 520: „die niedern Kräfte ſind den höhern willig untergeordnet und dies nach ihrer natürlichen Beſtimmung; wiewohl ſie ſich auf verſchiedene Gebiete beziehen; dagegen — nach katholiſcher Anſicht — die niedern Kräfte im natürlichen Kampfe mit den höhern begriffen, nur vom donum superadditum im Zaume gehalten werden." — Ein drolligeres Geſtändniß iſt uns noch nicht vorgekommen; da der Theologe ſich ſchwerlich zuvor gefragt haben wird:

1. Ob jene willige Unterwerfung eine mit oder ohne den Willen Gottes geweſen ſey? Iſt ſie aber eine nach und mit dem göttlichen Willen geweſen; ſo wird ſich auch von dieſem Willen die natürliche Beſtimmung jener Kräfte zur willigen Unterordnung herſchreiben. Zugleich aber wird vor dieſer natür-

lichen eine frühere natürliche zu unterſcheiden ſeyn, vermög welcher die niedern Kräfte ſich auf ein Gebiet beziehen, das nicht zugleich das der höhern Kräfte ſeyn kann, und in ſo fern ſich auch, im Falle eines Conflictes, den höhern Kräften widerſtreben würden. Desgleichen wird auch der Wille Gottes, in ſo fern er Urheber jener Kräfte, als ſolcher, iſt, von jenem Willen zu unterſcheiden ſeyn, der für den Urmenſchen jenen Conflict beſeitigte, welcher letztere Wille in ſeinem Reſultate demnach ohneweiters als ein **donum superadditum** anzuſehen ſeyn wird.

2. Wie jene Wunden ohne Sündenfall hätten aufbrechen können? da ja erſt mit dieſem zugleich das **donum** (die urſprüngliche Gerechtigkeit) verloren gegangen und mit ihm der Zaum für die niedern und höhern Kräfte. Mußte er — für den Fall eines ſelbſtſtändigen Aufbruches jener Geſchwüre in der Menſchennatur — nicht vorausſetzen: daß der Wille Gottes auf die Dauer die widerſtrebenden Kräfte nicht hätte niederhalten können?

Zu dieſer Annahme aber dürfte er ſich wohl nicht entſchlüßen; es wäre denn: daß ihm abermal entfallen wäre: wie er die Verbindung zwiſchen dem leiblichen Tode und der Sünde Adams dargeſtellt habe, nämlich ſo: „daß der Abfall des menſchlichen Willens vom Willen Gottes ſich in dem Zerfalle der Elemente der Menſchennatur reflectire."

Uebrigens verdanken wir dieſer Bemerkung: „daß das Geſchwür in der urſprünglichen Menſchennatur auch ohne Sündenfall aufgebrochen ſeyn würde" die Unmöglichkeit eines andern gewöhnlichen Vorwurfes mit dem Inhalte: „daß ſich unter Vorausſetzung eines **donum superadditum** gar kein freier Abfall des Menſchen von Gott denken laſſe; daß dieſer bei derſelben Vorausſetzung nur die nothwendige Folge von der ſich zurückziehenden Gnade ſeyn könne; und daß mithin nur der proteſtantiſchen Kirche der Gedanke vom

Sündenfalle als einem Akte der Willensfreiheit zu vindiciren ſey" *).

Hat es nun mit unſern Gegenbemerkungen zur Kritik ſeine Richtigkeit; ſo wird es auch mit dem poſitiven Fundamente der Zurechnung der adamitiſchen Sünde in der katholiſchen Anſicht nicht mehr ſo übel ſtehen, wie jene Kritik Andern glauben machen möchte.

Darin mag ſie übrigens wohl Recht haben und dasſelbe auch behaupten ohne alle Widerrede von unſerer Seite: daß nämlich die Zurechnung des adamitiſchen Urabfalles für ſeine Deſcendenz nie in dem Sinne eine unmittelbare von der katholiſchen Theologie genannt werden könne, in welchem jene als eine unmittelbare für Adam (als perſönlichen Sünder) von derſelben gedacht werden muß; ſo lang nämlich von einer Erbſünde im wirklichen Unterſchiede von der perſönlichen die Rede iſt; und ſo lang in dieſer die zwei Momente (des Weſens nämlich und der Folge) (auch unter dem Namen der Schuld und Strafe bekannt) unterſchieden werden.

In dem obigen Sinne aber wird die Zurechnung von der neuen Theorie aufgeſtellt, da ſie die unmittelbare Zurechnung der Urſünde auf die Theilnahme jedes Einzelnen an der Selbſtbeſtimmung Adams, fundamentirt. Es iſt ihr aber, wie wir geſehen, vor der Hand ſelber noch nicht gelungen: dieſe Theilnahme nachzuweiſen. Denn das heißt noch nicht Theilnehmen an einer und derſelben ſündigen That, wenn zwei oder mehrere Perſonen im zeitloſen Jenſeits denſelben Willensakt zufälliger Weiſe vollzogen haben. Für die

*) Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt: daß dieſe Willensfreiheit keine creatürliche, ſondern eine göttliche ſey; folglich die Freiheit Gottes ſelber, mit welcher der Wille Gottes ſich entweder von ſeiner Gnade oder dieſe von der Freiheit zurückzieht.

Beſeitigung des Zufalls aber iſt von der Theorie ſo viel wie Nichts geſchehen. So lange aber nicht mehr geſchieht, wird Jedem ſeine eigene That zugerechnet, nicht aber dem einen die That des Andern, wegen der Betheiligung Jenes an dieſer. Und da dieſe Zurechnung eine Erklärung der Schuld für den Thäter als Urheber iſt; ſo kann hier auch von keinem Momente der Schuld in der Erbſünde die Rede ſeyn.

Und doch wird behauptet: daß nur aus dieſer unmittelbaren Zurechnung begreiflich werde: wie Angebornes zur Schuld werden könne? (ohne jedoch hinzuzuſetzen: ob dieſe Schuld als perſönliche als erbliche zu verſtehen ſey).

Das Angeborne iſt Etwas im Zeugungsakte von den zeugenden Faktoren auf das Produkt der Zeugung Uebertragenes, hier die ſogenannte Störung der menſchlichen Natur d. h. das geſtörte Verhältniß zwiſchen den urſprünglichen Elementen der Menſchennatur. Es iſt wohl klar: daß dieſe Störung dem einzelnen Träger derſelben nicht unmittelbar zuzurechnen iſt, weil Er ja nicht der Urheber davon iſt (welcher nämlich Adam allein geweſen); wohl aber iſt jene Störung ihm mittelbar zuzurechnen d. h. durch einen Willensakt, der dem des Adams gleich iſt, und der zu ſeiner Entwicklung in der Zeit, dieſelbe Leiblichkeit ſich ſchaffen müßte, wenn dieſe ihm nicht bereits als Produkt der Zeugung von Adam her zu Theil würde. Der Einzelne iſt demnach der Erbe einer Folge von der ſündigen That Adams, keineswegs aber Erbe von der Schuld Adams (die an ſeiner Perſon allein haftet) und die zugleich als das Weſen der Sünde im Gegenſatze zu jener Folge; ſo wie anderſeits dieſe Folge unter Vorausſetzung der Schuld als Strafe angeſetzt werden kann.

Es entſteht nun freilich die Frage: iſt die perſönliche Schuld nicht vererblich; worin kann die erbliche Schuld als Moment in der Erbſünde beſtehen; wenn das Schuldmoment nicht vielleicht ganz zu entfernen ſeyn ſollte?

Für die gänzliche Entfernung aber kann nur der einſtehen, der aus dem Begriffe von der Erbſünde das weſentliche Moment entfernt wiſſen möchte. Denn wie das Weſen der perſönlichen Sünde in der Schuld beſteht, alles andere aber unter dem Gedanken der Folgen zuſammengefaßt wird, ſo wird auch in der Erbſünde das Weſen nicht von der Schuld zu trennen ſeyn.

Allein — die Frage kehrt wieder: Was kann dieſe Schuld ſeyn; wenn alles perſönliche aus ihr entfernt iſt; und doch auch keine Folge in ſie hereingezogen werden darf? Iſt die Schuld in gewiſſer Beziehung nicht ſelbſt eine Folge, in ſo fern ſie eine Wirkung von einem ſündigen Willensakte iſt?

Allerdings — aber was macht dieſen Akt zu einem ſündigen; wenn es nicht das Verhältniß iſt, in welchem der Wille dieſer Perſon zu dem Willen einer andern (hier Gottes) ſteht?

Dieſes Verhältniß aber iſt ein Liebesverhältniß zwiſchen Gott und der freien Creatur, dem durch beſtimmte Willensäußerungen der letztern eben ſo widerſprochen als entſprochen werden kann, in jedem der beiden Fälle aber eine entſprechende Reaction von Seite Gottes herbeiführt, die unter dem Namen, Wohlgefallen und Mißfallen Gottes bekannt ſind, und welche zunächſt freilich die ſich frei beſtimmende Perſon trifft; aber ſich auch zugleich auf alle Folgen jener Selbſtbeſtimmung erſtreckt, in ſo fern dieſe ebenfalls gegen den Willen Gottes eingetreten ſind, und daher nicht als ſein Werk, ſondern als Negationen ſeiner urſprünglichen Setzung in der Welt daſtehen.

Das Moment der Erbſchuld in der Erbſünde iſt alſo das Mißfallen Gottes, das auf den Folgen der Urſünde, und hiemit zugleich auf den Trägern derſelben laſtet, und ſo lang laſtet, bis das urſprüngliche Verhältniß nicht reſtaurirt, und Gott mit dem Geſchlechte verſöhnt iſt. Von Natur aus (von Geburt) ſind daher Alle — Kinder des Zorns (des Miß-

fallens und der Strafgerechtigkeit) und dies um ſo mehr, wenn der Einzelne im Geſchlechte, jene Folgen durch den Beitritt ſeines Willens bekräftigt und ſo die erbliche in eine perſönliche Schuld umſetzt. Dieſer Vorgang aber iſt kein nothwendiger und unausweichlicher. Der Einzelne im Beſitze ſeiner Willensfreiheit, deren Bethätigung ihm wohl erſchwert, aber nicht unmöglich gemacht iſt, kann auch jene Folgen negiren, d. h. ihrem Einfluſſe auf ihn die Macht ſeines Geiſtes entgegenſetzen. Er verdankt aber dieſe Macht, ſo wie die Exiſtenz ſeines Geſchlechtes überhaupt, der Wiedergeburt durch das Verdienſt eines zweiten Stammvaters, der, wie der erſte, eine neue Setzung Gottes auf dem alten Boden des Geſchlechtes iſt, in welcher Gott, nach St. Paulus, die Welt mit Sich ſelber verſöhnt hat, und in ihr jeden Einzelnen, der ſich verſöhnen laſſen will dadurch, daß er den Weg des neuen Adams in ſeinem Zeitleben einſchlägt, der da iſt „der Eine Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen" und zwar „der Menſch — Jeſus Chriſtus," deſſen Gehorſam bis zum Kreuzestode, die Schuld des alten Ungehorſams aufwog, und dafür ein Verdienſt in das Geſchlecht pflanzte, an welchem, wie an jener, Alle (ſelbſt wider Willen als Kinder des Geſchlechtes) theilnehmen, aber als Geiſtweſen mit Willen theilnehmen ſollen, um ſo jenes Erbverdienſt zum perſönlichen zu erheben. Erbſchuld und Erbverdienſt bedingen ſich alſo gegenſeitig im Geſchlechte und gehen Hand in Hand durch die Weltgeſchichte. Und darin liegt der eigentliche, wenn auch nicht immer klar erkannte Grund: warum die Zurechnung der Urſünde nun und nimmer auf katholiſchem Boden die ſchwarze Farbe der Unmittelbarkeit tragen wird; wie auf proteſtantiſchem Standpunkte, mit und ohne Schwermuth, je nachdem ſich die Weſensidentität des Geiſtes mit Gott momentan geltend macht oder nicht.

Möge es in Zukunft dem Verfaſſer gefallen: ſeine Aufmerkſamkeit nicht ſo ausſchlüßlich auf die Splitter im Auge der alten Kirche zu richten. Wir ſind weit entfernt: im Auge der evangeliſchen Kirche nichts als Balken zu entdecken; aber unter die bedeutſamen Splitter dürfte doch manche Behauptung des Verfaſſers gehören. So hat er nichts dagegen einzuwenden: „Wenn man das zweite Princip im Weſen des Menſchen neben dem erſten Principe des Fleiſches, als Sperma des göttlichen Logos anſehen wolle, wenn dies nur nicht im Sinne des modernen Pantheismus geſchehe.“ Er wird auch vielleicht nichts dagegen einzuwenden haben, wenn ein anderer dieſen Sperma nachreden ſollte: daß Es bei aller Göttlichkeit doch ohne Kraft ſey, den Herrn im Hauſe zu ſpielen. Bei dieſem Räthſel wäre es freilich nicht mehr räthſelhaft: „daß wohl kein Menſchenleben von Sünden wider das Gewiſſen rein ſey; und daß doch das warnende Gewiſſen vor der That (nach pelagianiſcher Anſicht) davon zeuge: daß die That unterlaſſen werden könne.“

Hic Rhodus — hic salta! Mit der Unterſcheidung zwiſchen unſchuldigem und ſchuldvollem (oder zwiſchen buttervogel- und auſterartigen) Pantheismus lockt man heut zu Tage noch weniger den Hund aus dem Ofen, als der alterſchwach geſcholtene Theismus mit ſeiner abſoluten Außerweltlichkeit Gottes, womit er nach H. v. Schellings letzter Verſicherung die Ueberweltlichkeit jedes Pantheismus habe außer Cours ſetzen wollen. Die Außerweltlichkeit iſt aber nicht nothwendig eine abſolute; ſie iſt vielmehr eine bloß relative; ſo lang die außergöttliche Welt nicht gnoſtiſch-dualiſtiſch neben ihr ſteht. Die Abhängigkeit der Welt von Gott zeigt vielmehr dahin: daß der Gedanke von der Welt ſeinen Urſprung im Leben Gottes haben müſſe; wie auch in der That mit dem Worte Außerweltlichkeit nichts anders bezeichnet wird, als die Subſtanzverſchie-

denheit Gottes und der Welt, und daß dieſe keineswegs auf die Weiſe, wie der Sohn und der Geiſt, aus Gott hervorgegangen ſey.

Auch mögen unſere Scharfrichter nicht vergeſſen: daß die Zeit gewaltſam vorwärts drängt, und daß es nicht eben die Katholiken, ſondern die eigenen Kinder der evangeliſchen Kirche ſind, die über die Zukunft der Kirche mit der Gegenwart eine ſeltene Sprache zu führen beginnen; wenn ſie z. B. die Epochen in der Weltgeſchichte nach den drei Reichen, der Idee — des Wortes — und der That anordnen in folgender Charakteriſtik: „Die Idee iſt jenſeits, aber ohne dieſem Jenſeitigen kann das Wort nicht ſeyn. Das Wort iſt Sohn des Jenſeitigen und dieſer ſelbſt; aber nicht minder der ſchlechthin Dießſeitige. Losgeriſſen von ſeiner himmliſchen Exiſtenz ſtürzt ſich das Wort in die Fülle des Lebens. Es will das Wort nicht mehr das bloße Wort ſeyn, es iſt die perſönliche That, es iſt die Liebe durch und durch, indem Es Jeſus von Nazareth iſt.

Aber das Wort ſollte ſiegen (nicht die That). Jeſus ſtirbt, und der Geſtorbene wird nicht als die That, ſondern als das Wort der That verehrt, der Vater und der Geiſt wird ihm zugegeben, als Wächter gleichſam: daß das Wort Ja nicht zur That entſpringe. — Auf der Erde wird die That Jeſu zu einer wunderſamen Fabel. Das Leben wird zur Geſchichte und die Wirklichkeit wird von der Lehre weit und breit und auf lange überſchattet.

Alles Gethanene und alles Erlittene, ſein Lieben wie ſein Dulden, dieß Alles wird wie Sterne in den Himmel des Wortes verſetzt. Es hört auf eine Wirklichkeit zu ſeyn, es wird der Inhalt des Wortes.

Und — um ja die Verwandlung der That in das Wort auf das Vollſtändigſte durchzuführen; ſo wird die Fortpflanzung der That durch die ideelle Potenz des Glaubens

gehemmt. Statt Du ſelbſt zu werden, meinte man, ſey es genug: an Dich zu glauben; und ſtatt dein Fleiſch zu eſſen, ſey es genug: Deinen Geiſt zu erben. Ja hätten ſie dieß nur gekonnt; aber wie hätten ſie es können, wenn ſie nichts als Deinen Namen d. h. ſtatt der That abermal nur ein Wort beſaßen.

Denn ſtatt es zu beherzigen: daß die Erlöſung die Frucht einer That, fand man es bequemer: dieſe That zu einem Objecte des Glaubens herabzuſetzen, um ſich ſelbſt nichts weiter als dieſen Glauben, d. h. ſtatt der That nur das Wort einer That, zuzumuthen. Kurz: das Chriſtenthum ward ein Bekenntniß. Mit ihm iſt die Scheu vor der Wirklichkeit in der wirklichen Erſcheinung des Chriſtenthums, das Ueberwiegende.

Ja es iſt die Verzweiflung an der Wirklichkeit; wenn nicht das eigene Verdienſt, ſondern Gottes Werk die Seligkeit ſchafft. Und doch — bei alle dem, ſpricht nicht ſelbſt die Lehre von der Genugthuung deutlich aus: daß, an letzten Ende, die Seligkeit doch an die That, an die vollendete That gebunden iſt? Und wenn ſie dieſe That nicht ſelbſt zu vollziehen ſich getrauten, und ſie daher Gott überwieſen; lag die Schuld nicht darin: daß ſie die That in ihrer Selbſtgenügſamkeit zu würdigen, durch die frühere ideelle Stimmung der Menſchheit gehindert wurden?

Und kein Bann iſt ſo feſt, als die Macht des Wortes, das auf ihnen laſtet, und die Weisheit desſelben iſt ſo zäh, daß nur die ganze Energie der thätigen Liebe ſie wird einſt überwältigen können. Denn nicht Gott allein, nicht das Leben allein, verflüchtigen ſie zu leeren Worten; Sie haben ein Dogma, welches der That und der Tugend ſogar die Exiſtenz zu rauben und das Handeln zu erſparen beinahe verſtanden hätte. Es iſt das Dogma von der ſtellvertretenden Genugthuung, welches das Praesens der Tu=

gend in ein Praeteritum des tüchtigen Handelns verwandelt. Es heißt nicht: wir müſſen unſerm Gotte und ſeinen Geboten genugthun; ſondern es heißt: Es iſt einmal für allemal genug gethan. Man ſagt aber ſo, weil man behauptet: Man könne Gott nicht genug thun.

Und worauf ſtützen ſie dieſe Behauptung?

Auf die Erfahrung ſowohl der vorchriſtlichen Zeit als auch auf die, die jeder Einzelne an ſich ſelber mache. Allein — der Vorwelt lügt ihr jene Erfahrung an, weil ihr dieſelbe an Euch ſelbſt gemacht habt, die Erfahrung nämlich von dem Hochmuthe, der da bei Griechen und Römern gemacht haben ſoll: daß ſie nicht fühlten, wie elend ſie ſeyen.

Was aber die Erfahrung betrifft, die jeder Einzelne an ſich ſelbſt zu machen beſtändig die Gelegenheit habe; ſo ſeyd Ihr allein dieſe Einzelnen. Die moraliſche Hypochondrie unterſcheidet ſich in dieſer Hinſicht von der phyſiſchen gar nicht. Wer ſich einbildet: zum Guten untüchtig zu ſeyn, der wird mit der Zeit gewiß es ſich nicht mehr bloß einbilden. Einbilden aber wird es ſich der Träge gewiß zuerſt. Trägheit iſt alſo die Quelle Eurer Einbildung von der Nothwendigkeit eines ſtellvertretenden Verdienſtes." —

Dieſe Sprache führen die Söhne der evangeliſchen Kirche. Allein, ſie führen dieſe nicht bloß gegen die Vertreter der Orthodoxie, ſondern ſelbſt gegen die philoſophiſchen Reſtauratoren ſowohl der orthodoxen als der rationaliſtiſchen Lehre.

„Der Einzelne, fahren ſie fort, iſt auch im Sinne jener Reſtauratoren, der Sünder, welcher der Verſöhnung mit dem Göttlichen durch etwas anderes bedarf als durch ſeine ſelbſteigene ſittliche That. Am Individuum klebt (nach ihrer Ausſage) ſtets die Verunreinigung; nur erſt die ganze Menſchheit iſt der Unſündliche, ſofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloſer iſt; nur erſt in der Gattung und ihrer Geſchichte iſt die Verunreinigung des Individuums aufgeho-

ben. Ja es bedarf auch (nach ihnen) des Glaubens an dieſen Chriſtus, d. h. erſt durch die Belebung der Idee der Menſchheit im Individuum wird auch dieſes erſt des gottmenſchlichen Lebens theilhaft.

Kurz: was für die Orthodoxie der Glaube, iſt für die Speculation die Belebung der Idee der Menſchheit. Wie nun aber das Individuum auch nur dieſe Belebung auf vollkommene Weiſe vollziehen könne, leuchtet nicht ein; wenn Alles, was das Individuum thut, mit der Unvollkommenheit behaftet ſeyn ſoll. Der alte Widerſpruch: daß der Einzelne zur Tugend unfähig, zum Glauben aber fähig ſey, kehrt wieder. Dieſen Fehler hat die Speculation mit der Orthodoxie gemein.

Ein anderer Fehler aber kömmt Jener allein zu. Er beſteht darin: daß das tadelloſe Leben der Gattung in der vollendeten Entwicklung ihrer Geſchichte in Wahrheit niemals fertig eintritt. Denn jene Entwicklung iſt ja eine unendliche; und es iſt nur die Einſicht in dieſe unwahre Unendlichkeit, welche ſich in die Chimäre einer wahren Unendlichkeit, jenſeits der ſchlechten, zu retten, den verzweifelten Verſuch macht. Ob der Menſch die wahre Unendlichkeit gar nicht zu Stande bringt, oder ob er dieſelbe als eine Chimäre hypoſtaſirt; es iſt das Eine ſo unwahr als das Andere. Der Theologe bekleidet dieſe Chimäre wenigſtens mit Fleiſch und Blut, wenn auch dieſe Fleichwerdung eine neue und herzlich naive Chimäre iſt." —

Nach dieſer Auseinanderſetzung mit den verſchiedenen Partheien folgt zum Schluſſe das Geſtändniß: daß ſie die Quelle gefunden, aus der alles Mißtrauen des Menſchen gegen die ſittliche Tüchtigkeit von jeher entſprungen. „Wenn nur die Rückſicht auf das Ganze den Einzelnen über ſeine Unvollkommenheit tröſten ſoll, wenn die Vollkommenheit gleichſam aus der Summe von Unvollkommenheiten erwachſen ſoll,

was iſt da klarer: als daß die Natur des Wortes und des Begriffes auf die Natur der ſittlichen That übertragen iſt. Es iſt aber gefehlt: die Verhältniſſe des Begriffs und ſeines Wortes auf Verhältniſſe des Handelns zu übertragen. Die Wahrheit des Glaubens iſt die Energie der That, die Wahrheit der ewig fertigen Unendlichkeit iſt das endliche gegenwärtige Handeln ſelbſt, nicht das gezählte und gemeſſene, d. h. nicht die Summe des Handelns des Einzelnen, ſondern die Energie jeder einzelnen wirklich vollzogenen Handlung.

Es iſt die Incommenſurabiltät, wie der Wirklichkeit überhaupt ſo des Handelns insbeſondere — durch den Begriff, die ihr ſtets überſehet. Eure Religion, Eure Philoſophie, es ſind nur die Verſuche: Euch zu täuſchen über jene Unmeßbarkeit, d. h. Verſuche: den Ueberſchuß des Wirklichen für das begriffliche Weſen, bald glücklicher bald unglücklicher, über die Seite zu ſchaffen.

Die Täuſchung kann lange dauern, aber verſchwinden wird ſie doch — zur Ehre der Menſchheit! Sie fängt an zu verſchwinden, wenn das begriffliche Meſſen des Handelns unbewußt ſchwächer wird; wenn die That und das Leben ſich angſam in ihre Rechte einzuſetzen verſuchen.

Sie iſt überwunden, wenn ſich die Menſchheit in der Totalität aller ihrer herrlichen Kräfte in die Seligkeit einer Praxis ſtürzt, welche die rückhaltsloſe Hingabe des Gemüthes, das vollſtändige Opfer des Worts für die Wirklichkeit iſt.

Dieſe Praxis iſt die Liebe, die verkannte! Mit ihr beginnt das dritte Zeitalter.“ — Und auf die Frage: Wann es kommen werde? lautet die merkwürdige Antwort: „Dann, wenn man die letzten Anſtrengungen macht: das Dogma am Leben zu erhalten, gleichviel: ob in der Bornirtheit der Vorſtellung oder im Glanze des Begriffs.

Dann, wenn du klagen hörſt: daß der ſchöne Idealis-

mus gefallen; wenn du wirſt rufen hören — nach dem verlorenen Reiche des Geiſtes."

So viel aus einem „Verſuche des philoſophiſchen Bewußtſeyns: Sich mit den populären Bewegungen der Gegenwart zu vermitteln", dem allerdings noch viel fehlt, um ſich auch mit den übrigen Bewegungen der Gegenwart auseinanderzuſetzen.

Aber ſelbſt in dieſer renomiſtiſchen Geſtalt ſollte er hinreichen für den guten Rath: Daß jede Confeſſion ihren Vorrath von Kehrbeſen und Flederwiſchen dazu benütze, um vor der eigenen Kirchenthüre den Unrath zu beſeitigen, damit nicht die im Anzuge begriffene, alleinſeligmachende Liebe, jenes Geſchäft auf ſich nehme, um ſodann den feierlichen Einzug in die heiligen Hallen des allein-ſeligmachenden Glaubens zu halten.

Sollte aber auf dieſe Weiſe obige Prophezie in Erfüllung gehen — woher dann den zweiten Sieg über die Siegreichen hernehmen? wenn nicht von einem andern Idealismus als dem mit dem bloßen Prädikate des ſchönen, und wenn nicht von einem andern Reiche des Geiſtes, als dem verlorenen, das ein bloßes Weltreich, wie ſein Geiſt ein Weltgeiſt geweſen.

Der Geiſt aber, den Skt. Paulus den Einen Mittler zwiſchen Gott und der Menſchenwelt geprieſen, iſt der creatürliche Geiſt des Menſchen — Jeſus Chriſtus.

Ende.

Anmerkung zur Seite CXCVIII.

Im katholiſchen Magazin für Wiſſenſchaft und Leben. Münſter 1847. III. Bd. 1. Heft S. 71 findet ſich folgende Stelle: „Man kann, mit Rückſicht auf die (in demſelben Hefte) entwickelte Lehre von der Erbſünde, die Frage aufwerfen: Warum ließ Gott den Adam, als Stammvater fortbeſtehen, und die Menſchheit durch ihn als eine mit Schuld behaftete ſich fortpflanzen? Steht das nicht in Widerſpruch mit ſeiner Liebe und Gerechtigkeit! Erſcheint nicht Gott als Theilnehmer am Böſen? Günther und Pabſt geben auf dieſe Frage, dem Weſentlichen noch, folgende Antwort.“

Referent kann die Antwort, da ſie im Weſentlichen getroffen iſt, hier übergehen. Nun aber folgt die Beleuchtung derſelben in folgenden Worten:

„Fragen wir nach dem innern Werthe dieſes Löſungsverſuches; ſo löſt er, nach unſerer Anſicht, nicht alle Schwierigkeiten; es wird vielmehr bei tieferem Nachdenken durchaus einleuchtend: daß die Vereinbarkeit der Erbſünde mit der göttlichen Liebe, Gerechtigkeit und Heiligkeit entweder gar nicht oder doch nicht einzig begriffen werden könne und dürfe.“

Die Erlöſung in Chriſto wird ja in der heil. Schrift überall verkündigt als ein Beweis der freien Liebe Gottes, als eine That, wozu ihn nicht ſeine Gerechtigkeit und Heiligkeit, ſondern nur ſeine freie Liebe beſtimmte. Gott hätte daher die Erbſchuld an ſich, ſich fortpflanzen laſſen können, ohne ſie zu tilgen, und ohne dadurch ſeine Gerechtigkeit und Heiligkeit zu verletzen. Jene Vereinigung muß daher in anderer Weiſe begriffen werden. Ueberdieß gehen die unmündigen Kinder, welche ungetauft dahinſterben, nach der kirchlichen Lehre, bloß wegen der auf ihnen laſtenden Erbſchuld verloren. Dieſe bleibt auf ihnen laſten, und ſie gewinnen keinen Antheil an den Früchten der Erlöſung. Wie iſt alles dieß mit der göttlichen Liebe, Gerechtigkeit und Heiligkeit vereinbar?“

Die Antwort hierauf iſt folgende:

„Die Erbſünde laſtet, nach der Kirchenlehre, nicht auf dem freien Menſchen als ſolchem (d. h. der Menſch wird dadurch

nicht perſönlich actuell böſe); ſondern ſie laſtet auf ihn als Naturweſen. Dieſes aber ſteht ſo wenig mit der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit im Widerſpruche, wie dieß: daß der Körper des Menſchen und die äußere Natur unter die Schuld des Geiſtes geſtellt iſt.

Die weſentlichen Folgen der Erbſünde (die Unfähigkeit das höhere Leben der Liebe in ſich zu erzeugen, die unordentliche Sinnlichkeit — der Leibestod) gehen nun zwar ebenfalls auf den Menſchen über, und wird dadurch unfähig: Anſprüche auf übernatürliche Beſeligung ſich zu erwerben, bleibt daher ausgeſchloſſen vom Himmel; allein auch hierin liegt nichts Widerſprechendes.

Einmal wird der Menſch durch die Erbſünde, nicht nothwendig perſönlicher Sünder; ſondern er gelangt nur nicht zu den höhern Leben des Geiſtes, die Früchte des Geiſtes bleiben ihm fremd, er bleibt deßhalb auch ausgeſchloſſen von der ewigen übernatürlichen Seligkeit, allein auf dieſe hat er auch keine Rechtsanſpüche. Und wenn daher die göttliche Liebe und Weisheit, zu Erreichung höherer Zwecke, die ungetauften Kinder von der ewigen Seligkeit ausſchlüßt; ſo ſteht dieſe Ausſchlüßung im beſten Einklange mit den göttlichen Eigenſchaften.

Denn — in einen Zuſtand poſitiver Unſeligkeit werden jene Kinder gewiß nicht verſetzt; und auch das ganze unerlöſte Geſchlecht würde in jenen Zuſtand nicht verſetzt worden ſeyn. Denn das quälende Bewußtſeyn der perſönlichen Schuld bleibt ja ſolchen Kindern, ſo wie überhaupt dem bloßen Erbſünder, durchaus fremd, und ſie erfahren daher die göttliche Strafgerechtigkeit als ſolche in keiner Weiſe, ſie erfahren dieſe nur negativ darin: daß ſich ihnen die Liebe des heiligen Gottes, nicht für den Zweck ihrer übernatürlichen Beſeligung offenbart. Dabei beſteht aber: daß ſie für den Zweck ihrer natürlichen Beſeligung, die göttliche Liebe immerhin erfahren.

Wie im Himmel; ſo werden auch gewiß in der Hölle verſchiedene Wohnungen ſeyn, und die ungetauften kommen gewiß an einen Ort, der von dem der abgefallenen Geiſter weit getrennt iſt.

Ueberhaupt nicht die **poena sensus**, ſondern nur die **poena damni** iſt die weſentliche Strafe der Erbſünde. Und ſo wie

Gott, ohne mit ſeiner Liebe und Heiligkeit in Widerſpruch zu treten, den Menſchen urſprünglich bloß mit der Beſtimmung zu einer natürlichen Seligkeit hätte erſchaffen können; ſo widerſpricht es auch jenen Eigenſchaften in keiner Weiſe, wenn er — zur Erreichung höherer Zwecke — das Geſchlecht durch die Schuld des Stammvaters ſeiner übernatürlichen Beſtimmung verluſtig werden ließ."

Kurz, das Menſchengeſchlecht erreicht ſelbſt unter der Erbſchuld ohne Erlöſung, ſeine natürliche Beſtimmung, nicht aber ſeine übernatürliche d. h. das höhere Leben des Geiſtes — die Früchte des Geiſtes, auf welche der natürliche Menſch keine Rechtsanſprüche hat, welche ſie nicht auf dem natürlichen Boden wachſen, ſondern auf dem übernatürlichen. Dieſes Raiſonnement aber macht die Frage nicht überflüſſig: Steht denn der Geiſt des Menſchen, nicht als ſolcher ſchon auf einem übernatürlichen Boden, da er keineswegs als Reſultat und Produkt des Naturlebens gedacht werden kann; wenn er auch ſo gut wie das Princip des Letzteren von Gott durch Creation urſprünglich geſetzt, gedacht werden muß? Die Antwort hierauf findet ſich S. 84, nach welcher, „ohne dem heiligen Geiſte der menſchliche Geiſt eine bloß ſinnliche Lebensrichtung einſchlägt; mit dem heiligen Geiſte aber ſolch eine nachtheilige Richtung nicht bilden kann, ſondern nur eine himmliſche, übernatürliche." Dieſe wirkt alſo der göttliche Geiſt im menſchlichen Geiſte. Dann iſt aber der ſogenannte Geiſt im Menſchen nichts edleres, als eine geſteigerte Pſyche in der ſubjectiven Sphäre des Naturlebens, die bei aller Steigerung weder Sich als creatürliches Princip ihres natürlichen Lebens, noch Gott als das abſolute Princip alles creatürlichen Daſeyns zu denken im Stande iſt.

Die Conſequenzen aus dieſer Grundanſicht vom Geiſte des Menſchen, können wir getroſt der jeweiligen Capacität der Leſer überlaſſen, und hiemit auch ihre Wahl zwiſchen dieſer und der entgegengeſetzten, nach welcher der Geiſt des Menſchen das creatürliche Princip der Freithätigkeit (im Gegenſatze zur Natur, als dem Principe der Nothwendgkeit) iſt. Denn das Bekannte: De gustibus (als Vorſtellungs- und Gefühlsweiſen) non est disputandum, findet auch ſeine Anwendung in der theologiſchen Wiſſenſchaft, dieſer aber wird im vorliegenden Falle, ſelbſt bei einer verunglückten Wahl, doch ihre

natürliche Beſtimmung nicht verfehlen, und daher auch nicht leicht von Jemanden als eine zur poena sensus verdammte behandelt werden; es wäre denn von einem Comuniſten nach Owens Grundſätzen, nach denen „der Menſch der Sklave einer fluchwürdigen Trinität iſt, nämlich der poſitiven Religion (mit ihrem Dogma von der Erbſünde) — der Unauflösbarkeit der Ehe und des perſönlichen Eigenthumsrechtes, und welche deßhalb auch „als ein Gemiſch von Unwiſſenheit, Aberglaube und Heuchelei" von ihm bezeichnet wird.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Günther, Anton

Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums in Briefen

Bd.: 2

Wien 1848

Ph.sp. 332 p-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043356-7